под общей редакцией Жоржа Дюби и Мишель Перро

тома Кристиана Клапиш-Зубер



ИСТОРИЯ ЖЕНЩИН

Молчание Средних веков





Книжная серия
«ГЕНДЕРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»
основана в 2001 году
при поддержке
Фонда Дж. Д. и К. Т. Макартуров



ИСТОРИЧЕСКАЯ
КНИГА

HISTOIRE des FEMMES

EN OCCIDENT

II

Le Moyen Âge

Sous la direction de
Christiane Klapisch-Zuber

Paris
PLON
2001

ИСТОРИЯ ЖЕНЩИН

НА ЗАПАДЕ

ТОМ ВТОРОЙ

Молчание Средних веков

Под редакцией
Кристиан Клапиш-Зубер

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2009

УДК 94(100)
ББК 63.3(0)
И90



Издание осуществлено в рамках программы «Пушкин» при поддержке Министерства иностранных дел Франции и посольства Франции в России

Ouvrage réalisé dans le cadre du programme d'aide à la publication Pouchkine avec le soutien du Ministère des Affaires Etrangères français et de l'Ambassade de France en Russie

Научный редактор перевода *Н. Л. Пушкарева*

Ведущий редактор *Р. А. Гимадеев*

Секретарь *В. Ларченко*

Художественный редактор *Иван Граве*

Впервые опубликована как *Storia delle Donne in Occidente*, vol. II, *Il Medioevo*,
© Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari, 1990
Перевод осуществлен с издания:
Histoire des Femmes en Occident. T. 2. *Le Moyen Âge*. Paris: Plon, 2001

История женщин на Западе : в 5 т. Т. II : Молчание Средних веков / под
И90 общ. ред. Ж. Дюби и М. Перро ; под ред. К. Клапиш-Зубер ; пер. с фр. под ред. Р. А. Гимадеева ; науч. ред. перевода Н. Л. Пушкарева. – СПб. : Алетейя, 2009. – 512 с. : ил. – (Гендерные исследования).

ISBN 978-5-91419-033-7
ISBN 978-5-91419-168-6 (т. II)

«История женщин на Западе» в пяти томах под общей редакцией Жоржа Дюби и Мишель Перро состоит из работ 75 выдающихся историков, представляющих читателям увлекательную панорамную хронику от античности до современности.

УДК 94(100)
ББК 63.3(0)

ISBN 978-5-91419-033-7
ISBN 978-5-91419-168-6 (т. II)



Оглавление

О том, как писалась История женщин

Жорж Дюби и Мишель Перро

В истории женщины долго оставались отодвинутыми в тень. Развитие антропологии, вновь пробудившееся внимание к семье, к истории носителей *ментальности*, сфера интересов которых лежала в повседневной жизни, в частном и индивидуальном, помогли разогнать эту тень. Женское движение и вопросы, им поставленные, стали еще важнее. «Куда мы пришли? Куда мы идем?» — эти вопросы женщины начали задавать сами. В университетах и вне их женщины занялись разысканиями о своих предках и попытались понять истоки их господства и ход эволюции отношений между мужчинами и женщинами.

«История женщин» — подходящее и привлекательное название, но идею о том, что женщины как таковые являются объектом истории, должна быть отвергнута с твердостью. То, что мы хотим понять — это место женщин, «условия», в которых находились женщины, роль и сила женщин. Мы хотим исследовать, как женщины действовали. Мы хотим изучить их слова и их молчание. Мы хотим всмотреться в их многочисленные образы: богиня, мадонна, ведьма. Наша история в основе своей относительна; мы рассматриваем общество в целом, и наша история женщин в той же мере — история мужчин.

Это — история longue duré: историю Запада от древности до наших дней, причем включают только Запад, от Средиземного моря до Атлантики. Истории женщин Востока, Латин-

---

* Термин французской школы Анналов, приблизительно обозначающий историю медленно протекающих процессов и долго сохраняющихся явлений и состояний (например, феодализм, французская монархия, приморское положение Марселя). — *Примеч. пер.*

ской Америки и Африки остаются, к сожалению, предметом желаний, но мы надеемся, что однажды женщины и мужчины этих стран напишут их.

Наша история — «феминистская» в том смысле, что мы придерживаемся эгалитаристских взглядов; она стремится быть открытой для разнообразных толкований. Мы хотим ставить вопросы, но у нас нет формул ответов на них. Наша история плюралистична, это — история женщин, увиденная с многих и различных точек зрения.

Кроме того, это — коллективный труд. Жорж Дюби и Мишель Перро осуществляли общую координацию. У каждого тома — один или два редактора: Полина Шмитт Пантель (Древность), Кристиана Клапиш-Зубер (Средневековье), Натали Зимон Дэвис и Арлетта Фарж (начало Нового времени), Женевьева Фрэс (XIX в.) и Франсуаза Тэбо (XX в.) сами подобрали себе сотрудников — в общей сложности 68 ученых: представительный пример работы в данной области знаний в Европе и Соединенных Штатах.

Мы надеемся, что серия послужит удобной сводкой результатов, достигнутых к настоящему времени, а также послужит руководством в дальнейших исследованиях. Мы надеемся и на то, что она доставит новым читателям удовольствия, которые заключены в истории, и послужит стимулом для их памяти.

История женщин
на Западе

Молчание Средних веков

Появление женщин

Кристиана Клапиш-Зубер

В первой главе своего сочинения «Город дам» Кристина де Пизан рассуждает о несчастье родиться женщиной. «В безумии моем, — пишет она, — я впала в отчаяние из-за того, что Бог определил мне родиться в женском теле». Отвращение к себе в определенный момент распространилось для нее и на весь женский пол, «как если бы природа произвела на свет монстров», и тогда она упрекнула Создателя. Но, разобравшись в причинах своих бедствий, Кристина разоблачает «с помощью веских доводов»[1].

Мы читаем удивительный текст. Он повествует о женщине, не пожелавшей принять общие места о женской «ущербности» — мнимом недостатке, из-за веры в который остальные женщины слишком охотно отказывались от своей подлинной сути. Кристина понимала, что большинство женщин облачались в одежды, скроенные другими: именно мужчины называли их «изначально порочными и преданными греху». Тем не менее, она решилась на смелую контратаку, обнажив меч в бою, который на протяжении столетий вели друг с другом одни мужчины. Так возник «женский вопрос»: женщина заговорила. Это происходит в момент, когда Средние века уступают место Ренессансу — примерно в 1400 г.

Кем же была полемистка, осмелившаяся выступить в защиту своих сестер? Вдовой, зарабатывавшей хлеб для всей семьи, образованной дамой, знавшей себе цену. Она была грамотна, что необычно для той эпохи, но что еще более поразительно — она излагала свои мысли на бумаге. Едва ли не все нити средневековой истории женщин переплетены в ее судьбе. Историки рассуждают о демографии, экономике, юридической автономии, производительном труде и интеллектуальной деятельности, не имея точного представления о том, какое место следует отводить во всем этом женщине. Личность, подобную Кристине Пизанской, нелегко характеризовать привычными

для историографии терминами. Была ли она всего лишь неординарной женщиной или чем-то большим? Стала ли символом для остальных? Собралась ли под ее знаменами женская армия? Оказалась ли она предвестницей женской эмансипации или типичным примером отвергнутого дарования, одинокой искрой, вспыхнувшей в царстве тьмы? Имеет ли смысл искать последователей Кристины, приписывать ей «феминистское» сознание или стремление объединить своих сестер общей идеей? Другими словами, как следует скорректировать наши представления, чтобы лучше узнать вторую половину человечества, половину, о которой историки (и не только историки) слишком легко забывают?

Возникает искушение вознести женщину, подобную Кристине Пизанской, на пьедестал раз и навсегда. Многие превозносили выдающихся женщин лишь для того, чтобы больше унизить прочих, тех, что ничего не привнесли в «историю». Другие выступали в защиту женщин, создавая биографии самых замечательных представительниц прекрасного пола. Сама Кристина Пизанская защищала своих сестер как раз таким способом. В созданном ею «Городе женщин» прототипы многих персонажей взяты у Боккаччо, который, в свою очередь, искал образы своих «знаменитых женщин» — образы, демонстрировавшие похвальные добродетели и предосудительные черты женской сущности, у античных авторов и в фольклоре. Фактически написание истории женщин началось с рассказов о судьбе образцовых героинь, как если бы каждому поколению женщин приходилось восстанавливать память пола, соединяя регулярно рвущуюся нить. Немало историков, с конца XIX в. исследовавших территорию женского мира, обращали внимание прежде всего на самые заметные ориентиры. Следовательно, гендерная история излагалась, главным образом, в форме биографий. Подобные исследования, конечно, принесли ценные плоды. Они продемонстрировали способности женщин и таким образом реконструировали забытую часть прошлого, сформировав то, что Джоан Келли называла «компенсирующей» историографией[2]. От этой давней, ценной и эффективной традиции не стоит отказываться. Биографический подход может оказаться полезным на определенных этапах создания феминистской историографии[3]. Однако сам по себе он не дает возможности осветить всю многогранность общества прошлого. Личности, на которых биографы тратили столь много внимания, способны завораживать, но именно поэтому следует быть осторожными и не поддаваться их чарам.

История Кристины Пизанской заставляет обратиться к важной проблеме: считать ли выдающихся женщин исключениями из правил или, напротив, фигурами, характеризующими эпоху и социальную среду? Именно из-за их неординарности возникает соблазн называть выдаю-

щихся женщин персонажами, в своем роде типичными для поворотных моментов истории. Но какие же события важны для той истории, которую собираемся создавать мы? Какую периодизацию уместно использовать?

В предисловии к первому тому настоящей серии главные редакторы поясняют концепцию издания так: «История женщин» — коллективный проект. Он не строится вокруг одной центральной идеи. Мы не пытаемся доказывать, был ли прогресс в мире женщин на протяжении каждого из периодов, на которые поделено наше исследование, или нет. Мы не рискуем предлагать новых решений крупных историографических проблем современности. Мы не задавались целью дать исчерпывающую сводку или сопоставительный обзор последних достижений в области гендерной истории[4]. Почти вся информация о жизни средневековых женщин нова и фрагментарна, и любая попытка систематизировать ее была бы преждевременной. Представляется гораздо более важным предложить новый взгляд на события, продемонстрировать возможность нового прочтения исторических «фактов», при котором гендерные различия и гендерные отношения оказались бы и причиной, и следствием социальных перемен.

В любом обществе принадлежность к мужскому или женскому полу означает больше, чем простой биологический факт. Это — биологический факт, влекущий за собой социальные последствия. Женщины составляют определенную социальную группу, и характер этой группы, долгое время игнорировавшийся историками, не имеет ничего общего с так называемой женской «природой»[5]. Сегодня понятие «гендер» широко используется для описания трансформации исходной природной данности в культуре. Биологический пол обретает иное описание, иную репрезентацию, иную ценность, и предполагает формирование различных культурно определяемых социальный ролей[6]. Как метко подметил один американский антрополог, «система пол/гендер — это набор установок, через которые общество преобразует биологическую сексуальность в результат человеческой деятельности, и через которые трансформировавшиеся сексуальные потребности удовлетворяются»[7].

Роли, отведенные женщинам, определяются не биологическими свойствами женского организма (способностью рожать детей, относительной физической слабостью по сравнению с мужчинами), а комплексом представлений, которые в совокупности образуют идеологическую систему. Женщин характеризовала не столько их «природа», сколько их мнимая неспособность существовать внутри «культуры»[8]. Такая позиция берет свое начало еще в сочинениях Аристотеля, чье влияние на позднесредневековую социально-политическую мысль и об-

разование, как замечают Карла Касагранде и Сильвана Веккьо, было огромным. Благодаря воздействию мысли Стагирита, мужчинам и женщинам следовало обретаться в изолированных сферах и исполнять положенные обязанности в своей собственной области. Общественное пространство настолько резко отделялось от пространства домашнего, что такое разделение стало считаться естественным, и вскоре для некоторых начало совпадать с различиями между мужским и женским началом. Современные историки, принимающие дихотомию публичное/частное, некоторым образом повторяют ошибку, совершавшуюся мыслителями XIII–XV вв., которые, в свою очередь, поддались обаянию античных философов.

Первой дисциплиной, восставшей против подобной постановки вопроса, стала антропология. Как следствие, медиевистам поневоле пришлось переосмыслить свои теории и практические результаты. Начиная с 1975 г. на гендерные темы была опубликована масса работ[9]. Неадекватные представления о женщине в эпоху куртуазных поэтов, поклонения Деве Марии, в «век соборов» навлекли на себя смелую критику. Немало современных работ, в которых описаны судьбы женщин различных «состояний» — монахинь и святых, невест, нищенок — демонстрируют исключительную важность брака. Другие исследования помогают понять, как системы ценностей, символы и образы отражались в зеркале повседневной жизни. Некоторые историки изучали роль женщин в интеллектуальной и религиозной жизни — не исключительных личностей, случайно вырывавшихся из мрака благодаря тем или иным действиям властей, а самых обычных женщин. Последнее, что также немаловажно: находятся историки, использующие правовую историческую традицию конца XIX в. для освещения юридических аспектов положения женщины. Ранние работы по гендерной истории были посвящены социальному положению женщин: здесь стоит упомянуть книгу Эйлин Пауэр, опубликованную перед Второй мировой войной[10]. Однако сегодня бурный поток исследований, по-видимому, обходит стороной экономическую и социальную историю. И все же, как будет показано на страницах настоящего издания, историческая наука только выиграет, если расширит видение прошлого, включив в него женщин.

В этом томе «Истории женщин» в поле нашего внимания окажутся мужчины и женщины, жившие между VI и XVI столетиями в странах, где доминировала католическая культура. Таким образом мы намеренно обходим вопросы ассимиляции и обмена между людьми разных религий и культурных традиций. То, что современники могли поведать о подобных различиях, может оказаться полезным, но мы реши-

ли не пользоваться такими свидетельствами, хотя удивление палестинского сарацина, увидевшего мужчин и женщин, недавно прибывших из Франции, или франкского рыцаря, открывающего для себя огромный Константинополь, иногда способны сообщить об отношениях полов в Нормандии больше, чем протоколы провинциального синода, трактат по этике или руководство для исповедника.

Некоторым читателям желание рассмотреть целое тысячелетие средневековой истории в одном томе может показаться абсурдным, так же как и решение закончить исследование XVI в., повторяющее самые банальные периодизации учебников. С одной стороны, мы ставим под сомнение общепринятые представления, утверждая, что «гендер» представляет собою основополагающий компонент социальных отношений и что женщин следует считать полноправными персонажами на исторической сцене; с другой стороны, нужно, кажется, признать, что привычная периодизация, основанная скорее на институциональных, чем на научных критериях, остается в силе.

Требуется ли создать новую периодизацию для написания истории женщин? Требуется ли ей собственная хронология?[11] Заданный вопрос важен не только для истории Средних веков, однако средневековье вносит свою специфику в эту остро стоящую проблему. Некоторые современные достижения историографии Средних веков основывались на мысли о том, что некоторые медленно развивавшиеся тенденции привели к глубинным изменениям внутри средневекового общества. Развитие и распад, прогресс и регресс, расцвет и упадок — вот ключевые термины в социальной и экономической истории Средних веков. Оценивая подобные подвижки, историки, в большинстве своем, строят повествование вокруг личностей, сыгравших выдающуюся роль в экономике, политике и культуре. Конечно, эти личности — мужчины, поскольку именно они обладали юридической самостоятельностью и правом публично выражать собственное мнение: женщины таких привилегий были лишены, или же наделялись ими неохотно. Власть находилась в мужских руках, поэтому источники говорят преимущественно о мужчинах. Особенно сложно проникнуть за завесу, которой Средневековье скрывает жизнь менее заметных членов общества.

В таком случае, подходит ли обычная периодизация для описания жизни женщин? Историки привыкли разделять интересующую нас эпоху на несколько периодов: Каролингское Возрождение (политическое и культурное); одиннадцатое и двенадцатое столетия, время демографического роста и связанного с ним экономического прогресса; XIII век, вершина средневековой цивилизации; и, наконец, кризис позднего Средневековья. Есть ли причина полагать, что периодизация, в основу которой положены экономический рост, изменения властных

структур и межклассовые отношения, легко применима к истории женщин? Поэтому одной из наших задач будет, к примеру, разрешить вопрос, достаточно ли внимания историки уделили тому, как отражался на судьбе женщин экономический и демографические рост и спад в различных странах и при различных условиях. Часто почти бессознательно предполагается, будто роль женщин ограничивалась рождением детей и семейной жизнью. Но знаем ли мы на самом деле, одинаково ли демографический рост и спад отражался на мужчинах и женщинах? Каковы были шансы женщин избежать или даже воспротивиться тому, что иногда необдуманно именуют «женской долей»?

В своей статье, опубликованной в 1977 г., и по праву ставшей образцом феминистской критики, Джоан Келли спрашивала: существовал ли для женщин Ренессанс?[12] Ее ответ был отрицательным. Несмотря на некоторые замечания, которые вызвал чисто культурологический подход автора к проблеме, убедительность аргументации и полнота представленных источников показали, что задать этот вопрос было полезно[13]. Оспаривая догму, согласно которой развитие права, экономический прогресс и культурное взаимодействие, осуществлявшиеся в промежутке между XV и XVII столетиями, улучшили положение женщины, Джоан Келли показала, насколько слепы историки, берущиеся рассуждать о женской судьбе и отношениях между полами. Поэтому естественно, что взгляд на социальные связи, ставивший под сомнение результаты многолетней историографической традиции, неизбежно вызывал к жизни множество новых проблем.

Возникает искушение сказать, что для медиевистов трудность создания периодизации, адекватной для истории женщин, связана со спецификой источников. В средневековых собраниях отсутствуют не только биографии и частные бумаги (письма, дневники и тому подобное), но также и содержательная, репрезентативная информация, сбором которой так славится бюрократия. Данных много, но они фрагментарны, и тем самым осложняют работу исследователей, применяющих количественные методы. Конечно, от XIV и XV вв. источников сохранилось гораздо больше, чем от предшествующих столетий. Шел процесс государственного строительства, и люди начинали вести записи в самых разнообразных жизненных ситуациях. Чиновники больше, чем когда-либо прежде, стали заботиться о постоянном контроле над подданными и гражданами, и о сборе информации о местных сообществах и местных условиях. Все же и для этого периода источники относительно фрагментарны, их качество заметно варьируется, а пробелы в записях мешают составить полноценную картину социальных перемен. Эрлер и Ковалески подчеркивают, насколько трудно сделать вы-

воды о женской «власти», исходя из столь разнородных сведений, как распределение печатей, количество женщин-святых, изменения в законах об управлении семейным имуществом и меняющиеся соотношения в рождении мальчиков и девочек[14]. Как интерпретировать явно противоречивую информацию, из которой мы узнаем, с одной стороны, о куртуазной любви и культе Девы Марии и, с другой стороны, о видимом уменьшении политической власти женщин? В конце концов, можем ли мы определить, какие события оказались значимыми в истории женщин?

Сопоставление однородных серий (и, следовательно, создание хронологии, основанной на сравнении таких серий) — рискованная задача, связанная с суждениями, открытыми для критики. Что означают высказывания, будто демографические условия создавали «благоприятную» для женщин ситуацию на «ярмарке невест», или что существовал «переизбыток» женщин, или же шансы женщины на брак или повторный брак были высокими или низкими? С помощью каких критериев мы оцениваем повышение или понижение статуса женщин или улучшение их жизни? Проблематична сама терминология. Используемый словарь строится на определенной системе ценностей, и подспудные оценочные суждения неизбежно накладывают своей отпечаток на периодизацию истории женщин.

Поэтому историк, решивший написать историю женщин, отнюдь не обязан переворачивать устоявшуюся историческую традицию с ног на голову: он должен попытаться взглянуть на прошлое под необычным углом зрения. Не стараясь отыскать новые источники, мы надеемся переосмыслить уже известные документы, с целью уловить сущность отношений между мужчиной и женщиной во всей их полноте.

Предмет нашего исследования — женщины, а не абстрактная «женщина». «Женщина» существует только в глазах мужчин. Прежде чем мы сможем понять, что женщины думали о себе и о своих отношениях с сильным полом, нужно выяснить, как их воспринимали мужчины. Созданная мужчинами концепция женщины открывает дорогу тем идеализированным представлениям и нормам, немало влиявшим на поведение женщин, которым не хватало сил опровергнуть мужское видение своего пола. Сначала мы рассмотрим те образцы и модели, которые по преимуществу определяли место женщин в обществе — в Средние века больше, чем в любую другую эпоху. Проанализировав эти ограничительные нормы, мы сможем полнее представить породившие их социальные отношения.

Единственные голоса, которые мы слышим — это голоса мужчин. Не всех мужчин, поскольку подавляющее большинство было обречено

молчать. Письменная речь контролировалась клиром, людьми, облеченными саном и преданными Церкви: они следили за потоком информации и определяли, как следовало относиться к женщинам, или, скорее, к «женщине». Огромная часть доступных источников, касающихся жизни средневековых женщин, создавалась благодаря домыслам, убеждениям и сомнениям духовенства. Средневековье отличается от остальных эпох потому, что высказывания о женщинах исходили из уст мужчин, отвергнувших женское общество, мужчин, чье положение обязывало соблюдать безбрачие и воздержание. Лишенные ежедневного общения с женщинами, они строго судили о женской греховности и несовершенстве. Поскольку знания о женщинах клирики черпали главным образом из книг, то созданные ими портреты оказывались карикатурными, а не реалистичными. Сведения накладывались друг на друга, как археологические пласты, не имея под собой ни научной, ни этической основы. Причудливые картины начинали жить собственной жизнью. Например, как показывает Клод Томассе, медицинские знания о женской физиологии представляли собой палимпсест взаимоисключающих мнений.

Наша цель — не изложить подробно эти убеждения, а выявить их внутреннюю структуру, и показать, как негативные моменты могут неожиданно оборачиваться позитивными. Жак Деларен объясняет, как теологическое понимание женщины реструктурировалось через новую интерпретацию священной триады: Ева — Мария — Мария Магдалина. Карла Касагранде и Сильвана Веккьо рассказывают, как в XIII, XIV и XV вв. проповедники, моралисты, учителя и авторы, писавшие о правилах ведения хозяйства, подвергали сомнению традиционное видение отношений между полами. Они показывают, как новая брачная этика постепенно выкристаллизовывалась из неустанных призывов к послушанию, умеренности, воздержанию, постоянству и молчанию — требований почти столь же строгих, как те, что накладывались на монахинь.

Начиная с XIII в. и позднее законы о роскоши все строже регулировали женское платье и украшения. Здесь к клирикам присоединились миряне, старавшиеся контролировать жизнь женщин. Диана Оуэн Хьюз демонстрирует, как эти законы отражали устойчивые представления о том, что женское тело представляет собой путь к вечному проклятию и несет нестираемый знак первородного греха.

Затем мы переходим к вопросам брака. В жизни женщины было несколько поворотных моментов, когда возникала возможность выбора стратегии; через этот выбор женщины иногда могли проявить собственные желания и даже обнаружить признание. Брак или религия, материнство или одиночество — таковы дилеммы, где семья и личные устремления играли важную роль и нередко вступали в противоречие.

Чтобы понять эти стратегии поведения, мы не можем полагаться исключи тельно на «авторитетные» мнения мужчин или на одинокие голоса женщин. Здесь подход исследователя диктуется спецификой источников. Сюзанна Вампль пишет о VI–X столетиях, опираясь и на нарративные источники, и на нормативные акты. Полетта Л'Эрмит-Леклерк использует ту же комбинацию, повествуя о феодальной эпохе; однако она привлекает свидетельства более прагматического свойства, обращаясь к данным церковных и сеньориальных архивов, переписке клириков, мирян-мужчин и даже женщин. Сегодня популярны «микроисторические» исследования: из судебных архивов, частной корреспонденции и личных дневников собирается информация об отдельных человеческих судьбах. Если такие сведения доступны, они помогают ответить, как женщины сопротивлялись оказываемому на них давлению и создавали альтернативные социальные институты. Л'Эрмит-Леклерк применяет эти три группы источников, чтобы проанализировать модели семейной жизни и применявшуюся женщинами тактику для XI–XIII вв. Контрапунктом к ее статье служит очерк Жоржа Дюби, который рассматривает стратегии, выраставшие на облагораживающем примере куртуазной любви, и эксплуатировавшие этот образ; стратегии, преимущественно мужские — как в плане восприятия, так и в плане реализации.

К концу интересующего нас периода число источников заметно увеличивается, так что становится возможным количественный анализ. Тем не менее, цифры сами по себе ничего не говорят о меняющемся положении женщин. Раздел, написанный Клаудией Опитц, объясняет, как фрагментарные демографические данные заставляли историков делать поспешные, необоснованные обобщения. Сегодня сравнительная демография — молодая дисциплина. Нам мало известно о роли женщин в экономике, об их вкладе в производство товаров и распределение прибыли в эпоху, когда открывались новые источники дохода, а торговля переживала расцвет.

В настоящей книге, как и в остальных томах данной серии, одна из глав посвящена репрезентации женщин в пластических искусствах. Кьяра Фругони анализирует иконографию и работу над изображениями женщин и показывает, что сами женщины чаще, чем можно было подумать, участвовали в их создании. Женщины-художницы редко подписывали свои творения, и многое из того, что мы считаем известным о женском искусстве, остается лишь предположениями. Археолог Франсуаза Пипонье показывает, как на первый взгляд незначительные предметы и артефакты — рисунок платья на камне над очагом, следы ног на земляном полу, отпечатки пальцев на терракотовом горшке, иголки, гребни, ножницы — можно использо-

вать при реконструкции повседневной жизни женщин прошлого, ее занятий внутри и вне дома.

Парадоксально, но хотя мужья, господа и цензоры упорно отказывали средневековым женщинам в праве на самовыражение, нам больше известно о том, что женщины писали и говорили, чем о различных материальных аспектах их жизни. Вплоть до XII столетия, как демонстрируют Сюзанна Вампль и Полетт Лермит-Леклерк, некоторые женщины сумели заставить слушать себя. Случилось ли так лишь благодаря их видному положению настоятельниц знаменитых монастырей, жен или вдов, принадлежавших к правящим феодальным династиям? В XIII, XIV и XV вв. женщинам всех сословий хватало смелости заговорить. И хотя почти все их голоса приглушены мужским хором, Даниэль Ренье-Болер сумела восстановить картину их вклада в литературу и мистику. Если иногда женские голоса внушали благоговейный страх или восхищение, то они же вызывали и подозрения, заставлявшие тех, кто обладал официальной монополией на знание и самовыражение, вдвойне усиливать свой контроль.

Некоторым читателям может показаться странным, почему мы начинаем «историю женщин» словами мужчин, тем более клириков, менее всего осведомленных о чувствах и жизненном опыте женщин, и докторов, обладателей научного знания, которое было почти исключительно мужским. Не слишком ли мы уступаем мужскому авторитету и власти, и не ставим ли мы представления выше материальных и социальных факторов? При сегодняшнем состоянии исторической науки у нас нет альтернативы. Мы надеемся дать читателю информацию, с помощью которой он сможет оценить, насколько ценными были эти веками складывавшиеся религиозные представления о женщине.

В конце книги слово будет предоставлено самим женщинам. Не нужно думать, будто к концу Средних веков женщины каким-то образом получили право говорить. Тексты, прокомментированные Даниэль Ренье-Болер и Жоржем Дюби, позволяют увидеть, как женщины изменяли схемы поведения, внушаемые мужчинами-наставниками и духовниками, и как относились к превратному изображению самих себя, которое мужчины преподносили им. Случалось, что модели отвергались, однако внушаемые образы врастали в плоть и кровь женщин и определяли их судьбы.



раздел первый

Способы контроля

Насаждение порядка

«Лошади, и доброй, и дурной, нужны шпоры; женщине, и доброй, и дурной, нужен повелитель и хозяин, а иногда ей требуется и порка»[1]. Нравоучительный тон флорентийца, записавшего в XV в. эту поговорку, точно передал чувства, свойственные, без сомнения, бесконечному множеству мужчин по всему христианскому миру и даже самым образованным из них, чьи воззрения мы собираемся рассмотреть.

Женщины, через которых в мир вошли смерть, страдание и труд в поте лица — это существа, полностью подчиненные власти пола. Так учили Библия и Отцы Церкви. Следовательно, делом мужчин было контролировать и наказывать женщин, особенно их тело и опасную, губительную сексуальность. Мужская философия и наука нисколько не осложняли эту задачу. Пословицы, афоризмы, медицинские трактаты, теологические сочинения, учебники и руководства по этике с античных времен составляли готовый к бою арсенал. Научная, этическая и политическая мысль обретали единство в утверждении, что женщина должна либо сохранять целомудрие, либо полностью посвятить себя деторождению. Все функции женщины в конечном счете сводились исключительно к репродуктивной способности. Те медики, которые осмеливались анатомировать женское тело, обнаруживали в нем необходимые доказательства. Затем мы увидим, где пролегали границы эмпирического знания, лишь подтверждавшего, что женщину следует воспринимать как создание, подчиненное потребностям своего чрева и созданное для вынашивания и вскармливания детей. Врачи, следуя трудам Галена, и теологи, воспринявшие их выводы, предоставляли женщинам право на удовольствие лишь потому, что того требовала ошибочная теория, согласно которой для зачатия ребенка требовалось присутствие так называемой женской «спермы».

На излете Средневековья у этой школы теоретиков, наконец, появился достойный противник в лице приверженцев аристотелизма, закаленных для интеллектуальной полемики благодаря своему учителю Фоме Аквинскому. Именно тогда были предприняты попытки ограничить юридическую самостоятельность женщин и их право осуществлять властные функции; попытки, которые, казалось, находили теоретическую основу в сочинениях Аристотеля, где угадывалась под-

ходящая философская схема. Вероятно, аристотелевская философия, самобытно осмысленная на средневековом Западе, породила наиболее последовательную и систематическую концепцию природной слабости женщины и необходимости ее подчинения мужчине. В XII и XIII вв. высшие чины церковной иерархии осознали опосредующую роль образа прощенной грешницы, прообразованного Марией Магдалиной, а казуисты позднего Средневековья будут уделять немало внимания нуждам обыкновенных женщин. Напротив, нео-аристотелевские представления и принципы устанавливали прочную связь между мужскими желаниями и фантазиями и женским телом, таким образом доводя учение Философа до логического конца. Застрельщиками в формировании новой этики сексуальных отношений были аристотелики, такие, как Эгидий Римский и члены нищенствующих орденов, которые увещевали государей и власть имущих очистить города от роскошных женских нарядов. У Аристотеля нашлись идеи, как нельзя лучше оправдывавшие иерархию полов, «защиту» женщин в стенах дома или монастыря, отлучение женщин от общественной жизни, приоритет мужчины в решении дел супружеской четы, ограничение духовной жизни женщин в браке и уменьшение ее роли в образовании детей[2].

Поскольку эмоции женщин изначально определялись физиологией, их можно было описывать с помощью терминов редукционистской психологии. Самих женщин не считали способными контролировать собственные решения или выстраивать отношения с окружающими. Чтобы усмирять и направлять в нужное русло их природную неумеренность, требовался мужчина. Предполагалось, что жены полностью отдавали себя любви к мужу и детям, а мужья вели себя мудро и воздержанно. Сексуальная этика и супружеская верность подчинялись двойному стандарту. Женщинам предписывали соблюдать верность, поскольку она гарантировала законность потомства и сохранение фамильной чести, а значит, не заслуживала такого же уважения, как верность, хранимая мужчиной добровольно.

Средневековые мыслители рассуждали о женской природе неустанно. Постепенно они сформировали характерное для Запада представление, будто женщина относится к мужчине, как природа — к культуре[3].

Кр. К.-З.

1

Глазами Церкви

Жак Даларен

И вновь мы вынуждены начать с рассказа о мужчинах, мужчинах, обладавших в феодальную эпоху монополией на знание и на выражение своих мыслей на бумаге — о клириках, и особенно о самых образованных, влиятельных и плодовитых в литературном отношении. Подчиненные уставу монахи и живущие в миру прелаты считали своей прямой обязанностью размышлять о природе человечества, человеческого общества и Церкви, чтобы указать дорогу к спасению, в том числе и определить место, отведенное в божественном замысле женщинам. Некоторые шли дальше и показывали конкретные пути, на которых их паства могла достичь совершенства, или, по крайней мере, приблизиться к нему.

И все же эти люди, особенно до начала XIII столетия, были полностью лишены женского общества. Они жили и работали исключительно в мужском мире, запершись в монастырях и скрипториях, в школах и на теологических факультетах, внутри тех клерикальных сообществ, где с XI в. духовенство, призванное надзирать за светским обществом, пыталось жить столь же целомудренно, как монашество. Возьмем, к примеру, Гвиберта Ножанского († 1124). Гвиберт был *облатом*, т. е. монахом, отданным в монастырь еще ребенком. Его знания о женщинах ограничивались воспоминаниями о матери, вступившей в брак в возрасте 12 лет, болезненными грезами, которые Гвиберт приукрасил настолько, что устранил любые намеки на то, будто его родительница могла быть «осквернена» замужеством. Все прочее, связанное с противоположным полом, он осуждал. Клирики, которым с XI в. настоятельно предписывалось соблюдать целибат, не знали о женщинах

(или, точнее, о Женщине) ничего, кроме собственных домыслов. Женщина представлялась им далеким, чуждым и пугающим существом, глубоко противоречивым по натуре.

Поэтому не стоит удивляться женоненавистническому духу церковной мысли того времени. Было бы легко, но совершенно бесполезно подобрать иллюстрирующие эту ситуацию тексты, взяв их из ученейших трактатов и самых фривольных латинских поэм; из комментариев и даже народных пословиц, где снисходительная ирония ракрывала бездну, скрытую в неизвестном Другом. Светская литература — начиная с придворной лирики до разгульной поэзии голиардов, с куртуазной литературы до самых непристойных ругательств — наводит на ту же мысль. Но верно ли называть общество более или менее женоненавистническим, если культура, имеющая основание называться не-женоненавистнической, еще не сформировалась? И что толку заниматься апологетикой, описывать знаменитые храмы в Ле Пюи, Рокамадуре, Уолсингеме и Лоретто, куда тысячи людей стекались почтить Пресвятую Деву, или великие соборы в Шартре, Лане, Париже, Кутансе и Амьене, где колонны, башни и шпили устремлялись ввысь во хвалу Той, что была и пребудет «благословенной в женах»? Какое благо приносило это благословенное исключение остальным, всем женщинам, не получившим такого благословения? Правильнее будет отказаться от анахронизма, и прислушаться к словам видных представителей церковной культуры. Образ женщины занимал их, и ниже мне хотелось бы пояснить природу их интереса.

Интерес, как правило, приводит к переменам; однако создается впечатление, будто в духовной литературе ничего не менялось. Средневековые комментарии, анализировавшие Евангелие и священное Предание, неизменно возвращались к мысли Отцов Церкви, живших и творивших в первые столетия от Рождества Христова. Мари-Тереза д'Алверни отмечает, что в средневековых текстах не нужно искать «оригинальных идей»[1]. Может быть, Амвросий, Иероним и Августин уже сформулировали все, что можно было сказать против женщин? Допустим, любая попытка выделить позитивные или негативные черты в образе или положении женщин Средневековья обречена на внутренние противоречия. Однако очевидное однообразие обширной литературы, посвященной женщинам, не должно разочаровывать. Опасность подобного разочарования в том, что может возникнуть искушение истолковать противоречивые образы женщин как порождение неизменных иератических архетипов, внеисторических образов вечной женственности.

Наши средневековые авторы испытывали отвращение к идее новизны как таковой. Внося новое, они, как никто другой, умели прятаться

за традицию и притворяться, будто на самом деле возвращаются к истокам. Новое они создавали из старого. Бессмысленно представлять Средние века эпохой женоненавистничества, но нет причин и впадать в другую крайность — выхватывать из контекста отдельные явления и называть их предвестием феминистских настроений. Нужно избегать и внеисторических аналогий: Дева Мария — не есть воплощение Изиды или Великой Матери. Чтобы развеять эти упрощенные представления, достаточно помнить: одни и те же мужчины, одни и те же клирики, возносившие женщину до небес, проклинали ее, и все же беззаветно верили, что всем без исключения, равно мужчинам и женщинам, отведено место в замысле спасения. Каждый священнослужитель на себе испытывал такое противоречие, запечатленное, как показывает Рене Мец, и в каноническом праве[2]. Каждый пытался разрешить его по-своему. Тем не менее, ответ духовенства как корпорации окружающему миру сводился к попытке повести это мир именно в том направлении, куда хотелось бы клиру. Теология использовалась для пастырских целей. Продукт истории начинал определять ее течение.

Преобразуя мир

Чтобы конкретизировать сказанное выше, обратимся к отдельному региону, Западной Франции, в ограниченный временной промежуток — XI и XII в. Наше внимание будет приковано к персонажам, которых Рауль Манселли называет типичными «лютыми женоненавистниками»: Марбоду Реннскому († 1123), Гильдеберту Лаварденскому († 1133) и Жоффруа Вандомскому († 1132)[3]. Первые двое происходили из весьма скромных семейств и получили образование в соборных школах, которые только-только начинали распространять знание за пределами монастырей. Один из них был назначен епископом Ренна в 1106 г., другой — епископом Ле-Мана в том же году. В 1125 г. Гильдеберт стал архиепископом Турским. Жоффруа, отпрыск баронского рода, имевшего родственные связи с Анжуйским домом, происходил из более знатного семейства. Ребенком его отдали в бенедиктинский монастырь в Вандоме, и с 1093 г. вплоть до своей кончины Жоффруа был его аббатом. О жизни этих трех клириков — двух священников и монаха — сегодня известно лишь специалистам. Их слава была не столь громкой, как известность их современников, Ансельма Кентерберийского († 1109) и Иво Шартрского († 1116), с которыми наши герои часто общались. Однако для настоящего исследования их свидетельства подходят как нельзя лучше.

Названные трое мужчин олицетворяют собой кульминацию одного из самых влиятельных движений средневекового христианства — ре-

формы, начавшейся в X веке. Сперва оно обернулось расцветом новых монастырей — Клюни, основанного в 910 г., Камальдоли и Валломбрёза, появившихся в начале следующего столетия. Во второй половине X в. главный импульс реформы перешел от монастырей к папству, поэтому историки часто называют это движение «григорианской реформой» в знак уважения к той решающей роли, которую сыграл в нем папа Григорий VII (1073–1085). Слово «реформа» употреблялось потому, что в сознании ее сторонников термин означал возвращение к евангельской чистоте, к апостольским идеалам. На самом же деле шел процесс создания нового: была предпринята попытка установить контроль над жизнью как клириков, так и мирян, и оформить отношения между Церковью и миром.

К чему стремились реформаторы? Прежде всего они желали избавить церковные структуры от контроля светской власти. Выражение «церковные структуры» охватывает различные явления — начиная с церковной десятины, надзора за приходскими храмами и назначения священников, на что притязали местные феодалы, и заканчивая избранием епископов и пап, на которое влияли император и князья. Реформаторы также намеревались исправить нравы клира, распространив целибат, соблюдавшийся монашеством, и на секулярное духовенство. Для того, чтобы регламентировать исполнение повседневных обязанностей священниками, создавались особые капитулы каноников. Наконец, поощрялось участие мирян в реформе. Братьев-мирян приглашал под свой кров, например, картезианский монастырь в Сито. Других мирян убеждали присоединиться к крестовому походу и направить стопы свои к Иерусалиму. К исходу XII в. брак приобрел новое значение: отныне он стал моногамным, нерасторжимым и вошел в число церковных таинств.

Трое наших прелатов подвизались примерно четверть века спустя после понтификата Григория VII. Они заняли свои посты в результате эпического путешествия Урбана II, в котором Папа проповедовал крестовый поход во Франции. Все трое принадлежали к поколению, стремившемуся привести реформу в единое русло и осуществить изменения на практике постепенно, считаясь со значительными трудностями, недовольством и сопротивлением. В их сочинениях можно найти впечатляющую панораму развития реформы на ее начальном этапе. Как писатели, эти трое мужчин мастерски владели многими источниками: теологическим трактатом, библейским комментарием, агиографией, латинской поэзией, проповедью, официальной перепиской. Они последовательно переходили от теории к практике и затем старались использовать уроки, преподанные жизнью, для оттачивания исходной теоретической концепции. Их знание женской сути заимствовалось

у Отцов Церкви: далее они пытались приложить полученную информацию к женской половине своей паствы, равно к знатнейшим и к самым скромным особам.

Образ врага

На первый взгляд кажется, что они вполне заслуживают обвинения Манселли в том, что были якобы худшими из женоненавистников: «[женский] пол отравил нашего первопредка, мужа и отца [первой женщины]; из-за него лишился головы Иоанн Креститель и погиб храбрый Самсон. В каком-то смысле женский пол также погубил Спасителя нашего, поскольку если бы того не потребовал [совершенный женщиной] грех, Спасителю не пришлось бы умирать. Горе роду, не знающему страха, доброты и дружбы, а более всего следует опасаться, если испытываешь к нему любовь, а не ненависть»[4]. Первой женщиной, появившейся на страницах трудов Жоффруа Вандомского примерно в 1095 г., была Ева, первая представительница этого пола и олицетворение всех ее дочерей. История творения и грехопадения, которую Моника Александр проанализировала в первом томе настоящей серии, продолжала тяготеть над средневековым восприятием женщины. Текст книги Бытия, безусловно, сложен и по композиции, и по содержанию, но его наиболее яркие эпизоды, зазвучавшие еще резче в посланиях апостола Павла, не несли ни малейшего снисхождения ко второму полу. Начнем с того, что яхвистская традиция постулирует превосходство мужчины над женщиной, созданной после мужчины и из его ребра, дабы дать ему «помощника, соответственного ему» (Быт. 2:20)[5]. В XI в. художники стали использовать интересную иконографическую модель при изображении сотворения Евы, которая представлялась возникающей прямо из бока Адама[6]. Возможно, самый важный элемент книги Бытия — картина того, как Ева, соблазненная змием, убеждает Адама присоединиться к ней в неповиновении воле Господней. За это ее постигает проклятие Яхве: «Умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою» (Быт. 3:16). Изгнанная из Рая, женщина получает свое имя от мужчины (еще один знак подчинения). Ее называют Ева, «мать всех живущих» (Быт. 3:20)[7]. По традиции, на нее возлагалась бо́льшая, чем на Адама, часть вины за грехопадение. Так, Амвросий Медиоланский († 397) писал: «Женщина — причина падения мужчины, а не мужчина — падения женщины»[8]. Змий отождествлялся с дьяволом, Ева — с искусительницей. Тертуллиан († ок. 223) обращался ко всем женщинам: «Разве не знаешь, что ты —

тоже Ева? Даже сегодня кара Господня настигает весь твой пол, следовательно, здесь есть и твой грех. Ты — врата дьявола; ты согласилась отведать от его древа, и ты — первая, кто отверг закон Божий»[9].

Письмо Жоффруа предназначалось монахам. Оно должно было убедить братию Пречистого Агнца в том, что они правы в намерении отвергнуть плоть и отвратиться от женщины, этого отвратительного создания, чья сверхъестественная красота была, на самом деле, страшнейшей из ловушек. В X в. Одо из Клюни († 942) повторял в наставление своим монахам предостережение Иоанна Златоуста против дочерей Евы: «Телесная красота ограничивается кожей. Если бы мужчины могли заглянуть под кожу, вид женщин вызвал бы у них отвращение... Если нам не нравится прикасаться к плевкам или испражнениям даже кончиками пальцев, как можем желать заключить в объятия мешок навоза?»[10] Кажется, аббату Клюни ни разу не приходило в голову, что такая же отвратительная субстанция может скрываться и за грубыми очертаниями мужского тела.

В 1105 г. Жоффруа выражал сходные чувства в письме, предупреждавшем епископа Гильдеберта Лаварденского об интригах его давней противницы, графини Евфросинии Вандомской. Графиня после гибели мужа в крестовом походе унаследовала его собственность и оспаривала некоторые права Жоффруа на этих землях. Соперничество, в ином случае оказавшееся бы обычным феодальным конфликтом, приобрело дополнительную остроту: аббат-женоненавистник ведет схватку с врагом-женщиной. Он предостерегает Гильдеберта: «Будь внимателен, достопочтенный брат, иначе женщина воспользуется твоей бесхитростностью и принудит тебя выступить против твоей матери, Римской Церкви. Женский пол привычен к обману». Вероломный Жоффруа опасается, что епископ Ле-Мана может принять сторону Евфросинии. Если верить Иво Шартрскому, Гильдеберт, прежде чем стать епископом, как говоорили, произвел на свет нескольких ребятишек, бесстыдно сожительствуя с *mulierculae* (собственно — «бабенками». — *Примеч. пер.*), обедневшими женщинами[11]. Жоффруа напоминает, что «[женский] пол ввел во искушение первого мужчину и сбил с пути истинного апостола Петра. Первого это привело к греху, второго — к отречению. Женский пол исполняет свое предназначение, как раба придверница: тех, кого он соблазняет, отлучаются от жизни, как апостол Петр, или допускают смерть в свою жизнь, как Адам в Эдеме»[12].

«Раба придверница» упоминается в Евангелии от Иоанна[13]. Поскольку она склонила Петра отречься от Христа, как Ева убедила Адама попробовать запретный плод, в патристике этот библейский персонаж становится самой популярной заменой для Евы. «Ева сбила с пути

Адама; раба-придверница сбила с пути Петра», пояснял Максим Турский в IV или V в.[14] В большинстве традиционных культур женщины теснее, чем мужчины, ассоциируются с мистическими силами жизни и смерти. Женщина – не только врата, через которые дитя входит в мир: она также охраняет путь из этой жизни, именно она бодрствует у смертного одра. И все-таки ни Максим Турский, ни Жоффруа Вандомский, разделенные семью столетиями, не используют эту традиционную симметрию. Для них придверница указывала мужчинам только один путь – к погибели. Но так же, как римляне строили христианские церкви на развалинах языческих храмов, писатели XI–XII вв. придавали новое звучание традиционным фразам, заимствованным у предшественников. Жоффруа почти дословно повторяет проповедь Максима Турского, но только ни разу не упоминает о Еве. Ева присутствует фигурально, но не называется и не подлежит упоминанию.

Грешные и слабые

Молчание Жоффруа объясняется тем, что он оказался современником грандиозной битвы: а в войне за одну из самых масштабных в истории человечества этических реформ позволена любая тактика. Гильдеберт познал немало женщин и был отцом многочисленных детей. Робер д'Абриссель († 1116) был сыном священника. Заняв место отца в одном из приходов Бретани, он и сам испытал плотский грех. Затем он отправился странствовать как отшельник и проповедник: вскоре к нему потянулись мужчины и женщины, которые вместе селились в окрестных лесах. Примерно в 1098 г. Марбод Реннский назвал поведение Робера позорным, обнаружив свое презрение к женщинам и плоти. Женщина, говорил он, – это искусительница, колдунья, змея, чума, хищница, сыпь на теле, яд, палящее пламя, опьяняющий туман. Что могло получиться из этого непотребства, из этого бессмысленного смешения, кроме как женские утробы, вздувшиеся как «старые мехи», полные «нового вина»?[15] Внушала ли беременность такое же отвращение женщинам, главной мишени нападок Марбода, как и мужчинам, которых он защищал? Хотя средневековые источники не сообщают нам прямо, отвращение к процессу деторождения было типичным для мужчин. Августин († 430) жаловался: «мы рождаемся между мочой и калом»[16].

Ги Деваи отмечает, что хотя присутствие имени Евы и подразумевается во всем тексте длинного письма Марбода к Роберу д'Абрисселю, открыто оно ни разу не называется[17]. В поэме «О нечестивой женщине» епископ Ренна использует свою музу, чтобы свести воедино все женоненавистнические образы, доступные ему благодаря отличному знанию античной литературы и патристики. Росарио Леотта анализирует

язык поэмы, одного из наиболее жестоких по отношению к женщине произведений в истории литературы[18]. Поэма оставляет далеко позади VI сатиру Ювенала, которую Марбод смело использует как источник цитат, и может соперничать с «Одой о презрении к миру» Рожера Канского († ок. 1095). Марбод, в очередной раз избегая прямого упоминания о «матери всех живущих», гневно называл женщину, *femina*, «самой губительной из ловушек дьявола», «корнем всякого зла» и «дочерью всех грехов». Лишь один шаг разделяет *femina*, женщину, и *meretrix*, проститутку: «голова льва, хвост дракона, а посреди только обжигающее пламя»[19]. Предостережение Марбода клирикам, внимательно изучавшим его книгу, было вполне ясным: не приближайтесь к этой палящей жаровне.

Гильдеберт Лаварденский тоже сочинил поэму, полную огня и пепла. Тремя злейшими врагами человека были женщина, деньги и почести: «Женщина — создание хрупкое, она постоянна лишь в преступлении и всегда несет с собой вред. Женщина — это ненасытное пламя, высшая мера безрассудства, враг, который всегда поблизости, который учится сам и наставляет других всевозможным способам совершать дурное. Женщина — отвратительный *forum*, общедоступный предмет, существо, рожденное для обмана, успех для нее — это возможность совершить преступление. Всеядная во грехе, она позволяет любому пользоваться собой. Хищница, охотящаяся на мужчин, она, в свою очередь, становится их добычей»[20]. Как намекал Марбод в рассуждении о родовых муках, женщина, в конце концов, оказывается жертвой собственных преступлений: женщина — это «ненасытное пламя», но в то же время и «немощнейший сосуд». Этот эпитет заимствован из Первого послания апостола Петра (1 Петр. 3:7): «Также и вы, мужья, обращайтесь благоразумно с женами, как с немощнейшим сосудом, оказывая им честь как сонаследницам благодатной жизни»[21]. Впоследствии мы увидим, что, говоря о браке, Гильдеберт сможет перенять эту куда менее агрессивную интонацию, не уставая, тем не менее, подчеркивать превосходство мужчины. Что же касается женской слабости, или, как бы выразился Исидор Севильский, († 636) «мягкости», то если она не была природным свойством, то считалась в феодальном обществе всего лишь плодом воображения[22].

Волчицы в овечьем стаде

Итак, святые отцы показали себя отъявленными женоненавистниками. Чтобы еще сильнее подогреть свое предубеждение, они обращались и к христианской, и к античной римской традиции. Поэма «О нечестивой женщине» стала настоящей антологией анти-женских настроений.

Прелаты соглашались с учением Отцов Церкви, в частности, с самыми читаемыми авторами IV–V столетий. Их глубокая симпатия объяснялась сходством ситуации. В IV в., когда мученичество уступило место аскетизму, некоторые мужчины, желая оградить свою чистоту, бежали от общинной жизни, чтобы испытать искушение в пустыне: они были первыми монахами. Постепенно плоть начала отождествляться со злом (отождествление, имевшее дуалистический подтекст). Позднее, в XI и начале XII в., в эпоху нового расцвета дуалистических воззрений, монахи все еще искали себе защиты, обожествляя уединение. «Пастыри, изгоните хищных волчиц из своего стада», – повелевал Роджер Канский[23]. Однако в то же время формировались новые потребности. Искусительницы отныне угрожали и секулярному духовенству – Николаитским (Николаиты – гностическая секта, упомянутая в Откровении; беспорядочно сожительствовали с женщинами. – *Примеч. пер.*) епископам, не в меру любопытным ученым, странствующим священникам, жадным до нового опыта. Поколением раньше великий реформатор Петр Дамиани († 1072) с невиданной жестокостью высмеял тех, кого называл «сожительницами клириков», «свиньями для жирных боровов», «нечестивыми тигрицами» и «бешеными гадюками»[24]. Однако ни один из его памфлетов не адресовался женщинам и даже мирянам: это был вопрос исключительно церковной дисциплины.

Новым было не содержание нападок на женщин, а их непримиримый тон и нежелание называть врага по имени. Для авторов, творивших позднее, женщина была уже не Евой, а «безымянной» в самом уничижительном смысле слова. Каковы основания столь странного превращения? Согласно Исидору Севильскому, чьи «Этимологии» воистину стали ключом к пониманию мира средневекового духовенства, имя «*Eva*» означало не только «*vae*», несчастье, но и «vita», жизнь[25]. А в тексте знаменитого гимна *Ave maris stella*, датирующегося IX столетием, «*Eva*» является анаграммой слова «*Ave*», приветствия, с которым архангел Гавриил обратился к «новой Еве». Другими словами, назвать Еву означало упомянуть и Марию. Иероним († 419) вывел сжатую формулу: «смерть – через Еву, жизнь – через Марию»[26]. Августин же писал: «через женщину – смерть и через женщину – жизнь»[27]. Ансельм Кентерберийский придерживался аналогичной симметрии: «Таким образом, женщине не нужно терять надежды на обретение вечного блаженства, памятуя о том, что хотя женщина и стала причиной столь ужасного зла, необходимо было, дабы возвратить им надежду, сделать женщину причиной столь же великого блага»[28]. Однако интересующие меня авторы оказались бóльшими радикалами: они разорвали связь между Евой и Марией. Для них безымянная Ева была антитезой недостижимой Марии.

Дева-мать

Историки часто пишут о том, что XII в. стал свидетелем расцвета марианского культа и пика строительства соборов: это был век Богоматери. Фактически, как подчеркивал Жан Леклерк, именно тогда семена, брошенные в XI столетии, начали приносить видимые плоды. Не будем заблуждаться: и Марбод, и Жоффруа истово молились Деве Марии, исповедовали ей свои самые тяжелые прегрешения и посвящали поэмы. Но Мария отличалась от остальных женщин. Она была исключением: Жоффруа и Гильдеберт размышляли о таинстве этого исключения. Во многих антологиях каролингской эпохи встречаются слова: «единственная, неповторимая, Мария — дева и мать»[29] Поэтому верным оказывается пророчество Жюля Мишле: хвала, воздаваемая Деве-Матери никоим образом не распространялась на ее скромных сестер.

Заступница грешных

Анри Барр составил прекрасную антологию молитв святой Деве («*Prières anciennes à la Mère du Sauveur*»), где почти невозможно обнаружить женскую молитву или хотя бы просьбу о заступничестве, адресованную Марии, «благословенной в женах», которая была бы написана ранее XII в. Когда немецкая монахиня Гротсвита в X столетии сочинила молитву Деве Марии, она вложила ее текст в уста Теофила, прислужника епископа, которого Богоматерь освободила от договора с дьяволом. В конце XI в. другая монахиня собрала целую книгу молитв, обращенных к Богоматери, но в их содержании не было ничего специфически женского. «Книга Гертруды», составленная примерно в тот же период для высокородной дамы, включала более личные молитвы Деве Марии, написанные в женском роде от первого лица. И все же в большинстве случаев Гертруда обращается к святой Деве с просьбами за своего единственного сына Петра, в чьих жилах текла королевская кровь. Если мы хотим увидеть многочисленных женщин, взиравших на Мадонну в надежде на спасение, нужно перейти к менее возвышенному жанру — к литературе, в которой описаны приписываемые Деве чудеса.

Марбод Реннский, как до него Жоффруа Вандомский и Фульберт Шартрский († 1029), исступленно молились матери Божией. Их поклонение Марии, возможно, было менее страстным, чем у их друга Ансельма Кентерберийского, у Бернара Клервосского и его многочисленных учеников и подражателей (многие их сочинения ошибочно приписывались самому Бернару). И все же они строго придерживались традиции, рассмотренной Анри Барром, традиции поэтической экзальтации перед «вечно драгоценной Девой», перед «*stella maris*» («звездой

морей», если следовать известной игре слов), сыновнего благочестия перед матерью Христа, веры в заступническую миссию Марии, «заступницы грешных» и «людской надежды»[30]. Марбод причислял себя к числу худших грешников, которые, следовательно, более всего нуждались в помощи святой Девы. Мария была матерью *par exellence*: на ее груди блудный сын мог спрятать свой позор.

Неизменно непорочная Мария

«Единственная, неповторимая, Мария — дева и мать». Святая Дева была не только объектом молитвы, но также и предметом размышлений и спекуляций о ее природе, личности и особых добродетелях. Из четырех основных догматов, касающихся ее (Мария — Богородица, Рождение Христа Девой, непорочное зачатие Марии и Ее вознесение) два последних приобрели статус официальной доктрины Церкви соответственно в 1854 и 1950 гг. И все же оба догмата стали предметом ожесточенных споров много раньше: непорочное зачатие — в XI в. и вознесение — в IX в. Представление о том, что Христос сочетал в себе полноту человеческой и божественной природы и являлся Сыном Божиим, рожденным женщиной, которую, таким образом, следовало именовать «Матерью Божией», распространилось достаточно рано, в ходе дискуссий о «природе Сына», дискуссий, разделивших католиков, ариан, гностиков и прочих, и отравлявших атмосферу христианского мира со II по V столетие. В Средние века эти истины веры, провозглашенные на Эфесском соборе 431 г. и подтвержденные Халкидонским собором 451 г., уже ни у кого не вызывали сомнений.

Девственность Марии также перестала быть предметом раздоров, хотя точное определение ее статуса все же занимало некоторых мыслителей. Лишь два Евангелия подтверждают ее непорочность, которая заканчивается с зачатием Христа: по словам евангелиста Матфея, Иосиф «не знал ее, как наконец она родила Сына своего первенца» (Мат.1:25)[31], в то время как Лука сообщает: «Мария же сказала ангелу: как будет это, когда я мужа не знаю?» (Лк. 1:34)[32]. Протоевангелие от Иакова, написанное, вероятно, во II в., первым отчетливо повествует о том, что девственность Марии сохранилась ненарушенной после рождения Иисуса. В начале V в. Иероним отстаивал этот тезис в послании «Против Гельвидия», и дальнейшие возражения стали невозможны. Некоторые авторы пошли еще дальше: Климент Александрийский († ок. 215), Зенон Веронский († ок. 372), Амвросий, Августин, Петр Хрисолог († ок. 450), Лев Великий († 461), Григорий Великий († 604) и Пасхазий Радберт († 863) — все они настаивали, что Мария оставалась девственной и после рождения сына, который появился на свет

«не раскрыв матку», по словам Григория Великого (33), который почерпнул эти сведения у Ефрема Сирина († 373); Гинкмар Реймский († 882) отмечал, что «и влагалище, и матка оставались закрытыми», (34) а Петр Дамиани вторил его утверждению.

Хотя Бог может совершить любые, даже самые невероятные вещи, но изложить догмат о рождении Девой было особенно трудно. В тот момент, когда Жоффруа Вандомский обдумывал свою проповедь «О Рождестве Господа», сомнения, должно быть, еще существовали, поскольку своей целью он поставил опровергнуть заблуждение тех, кто думал, будто Мария оставалась девственной и до, и после родов, но шейка ее матки открывалась. Ссылался он на фрагмент из пророка Иезекииля: «Ворота сии будут затворены, не отворятся, и никакой человек не войдет ими» (Иез. 44:2)[35]. Григорий Нисский († 392), Амвросий и Иероним уже идентифицировали приведенный стих как пророчество о девственности Марии, наряду с другими ветхозаветными символами — Неопалимой Купиной, Ковчегом Завета, древесина которого не подвергалась гниению, росой на шерсти, расстеленной Гедеоном; «запертым садом» и «заключенным колодезем» Песни Песней. Руперт из Дёйца († 1129), комментируя Иезекииля в XII в., больше внимания уделял аналогической интерпретации, т. е. предполагаемой параллели между Ветхим и Новым Заветом: «Она была закрыта, когда зачала, и не менее закрыта, когда рожала»[36]. Жоффруа Вандомский полагал, что непорочность Марии сохранялась «до, во время и после родов»[37]. Гильдеберт Лаварденский использовал сходную формулировку в проповеди «Против иудеев» и в комментарии на тот же самый стих Иезекииля[38]. Была ли фраза, звучащая теперь столь знакомо, относительно новой на тот момент? Была ли она в ходу до XI столетия? Логическая неподвижность формулы противоречила духу схоластики, и схоласты проявили воистину ревностный интерес к проблеме. Хотя в ее содержании не появилось ничего нового, сама формулировка приковывала внимание непосредственно к моменту рождения; периоды до и после игнорировались. Тексты, вышедшие из-под пера Гильдеберта и Жоффруа, священника, знавшего женщин, и священника, их чуравшегося — удивительное чтение. Двое мужчин испытывали ни с чем не сравнимое любопытство, изучая внутренности святой Девы. Разработанная ими концепция непорочности Марии кажется еще более однозначной, чем та, что существовала в предшествующие века. Из нее следовало, что Марию следовало не представлять в качестве образца для других женщин, а, напротив, изгнать ее на недосягаемые небеса, где девы способны родить дитя и остаться ненарушенными.

Давайте снова послушаем Жоффруа: «Непорочная Мария дала жизнь Христу, а через Христа — жизнь всем христианам. Следователь-

но, Мать Христа – Мать всех христиан. Если Мать Христа – Мать всех христиан, тогда ясно, что Христос и христиане – братья. Христос не только Брат всем христианам, но и Отец всех людей, и прежде всего христиан. Из чего следует, что Христос – Отец и Супруг святой Девы, равно как и Ее Сын»[39]. Много раньше Ефрем Сирин и Петр Хрисолог рассуждали о том, что Мария является «Сестрой, Супругой и Слугой Господа»[40], а также «Матерью всех живущих по благодати», в противовес Еве, «матери всех смертных по природе»[41]. И все же любопытно наблюдать, как Жоффруа Вандомский, отпрыск знатного семейства, облекает свою набожность в форму, которую Марк Блок назвал бы «вымышленным родством». Вертикальный линьяж, где Христос представал одновременно отцом, мужем и сыном, контрастировал с горизонтальным линьяжем его братьев-христиан, точно так же, как вертикаль донжона оттеняла горизонталь феодального двора. Целое действо разыгрывалось внутри материнской утробы, закрытой для всех и непостижимо открывшейся одному. Вспомним, что примерно в то же время Гвиберт Ножанский видит хорошо известный сон о своей матери.

Девственницы и другие

Трое наших прелатов были не просто теоретиками: они были также пастырями. Что они могли предложить женщинам этого мира? Хвала Господу, на земле все же оставались женщины, не впавшие во грех. Среди них была английская монахиня Ева, корреспондентка Жоффруа; Аталис, безвестная отшельница, писавшая Гильдеберту, а также Мюриель, Агнесса и Констанция, получавшие наставления о сохранении девичества в письмах, сочиненных их другом Бодри из Бургея († 1130) в продолжение великой эпистолярной традиции святого Иеронима. Этим женщинам, как и остальным персонажам «Зерцала дев», созданного приблизительно тогда же в Германии, нечего было опасаться, покуда они сохраняли непорочность. Гильдеберт поздравлял Аталис с тем, что она «предпочла свое продолжение в вечности узам брака между смертными». И хотя Гильдеберт размышлял о награде, ожидавшей избранниц Агнца в мире ином, он, вторя Амвросию и Иерониму, куда выше превозносил свободу, которой девы обладали уже теперь. Мужчина не властвовал над их телами, и им не нужно было тревожиться за потомство: «За детей платят высокую цену: их зачатие – угроза целомудрию, а их рождение – угроза для жизни»[42]. Однако в проповеди «О взаимном согласии» тот же Гильдеберт пытался показать, что брак является нерасторжимым таинством, основанным на любви (*dilectio*)[43]. Несмотря на удивительный оптимизм, Гильдеберт

прекрасно понимал ужасающие реалии феодального брака, реалии, отразившиеся в легенде о святой Годеливе Гистельской (в 1070 г. ее задушили и затем утопили наемные убийцы, действовавшие, вероятно, по приказу ее мужа)[44].

По-настоящему трудной для пастыря задачей было обратиться к замужним женщинам, отказавшимся от девической чистоты, и все же желавшим спасения. С такой целью Марбод добавил четвертый раздел к своему *Десятиглаву* – сочинению «О добродетельной жене», парному трактату «О нечестивой женщине». Здесь он создает положительный образ примерной матроны, противоположный образу блудницы. Заявления Марбода вызывают улыбку: «Добрая жена – лучшее, что может быть на свете». Добродетельная женщина ценится дороже, чем любое богатство, поскольку она походит на мужчину во всем, «кроме пола». Продолжился бы род человеческий без женщины? «Что толку в семени, если не имеешь поля, где его посеять?». Женщины готовы прийти на помощь и владеют полезными знаниями. Они превосходно справляются с «мелочами повседневной жизни»[45]. Ни один человек не согрешил страшнее Иуды, однако ни один мужчина не стал столь совершенным, как Дева Мария. К несчастью, единственными женщинами, на примере которых Марбод мог отстаивать свою позицию, были девицы. Его аргументы в лучшем случае оправдывают социальную функцию женщин, не акцентируя внимание на спасении их души.

Агиография по сути своей служила именно последней упомянутой цели. Гильдеберт Лаварденский представил новую версию жития святой Радегонды († 585), объединив информацию, взятую у двух агиографов VI в. – Венанция Фортуната и Баудонивия[46]. Королева-святая, насильно выданная замуж за Лотаря, († 562) сына Хлодвига, удалилась в монастырь близ Пуатье, который впоследствии приобрел известность как Сент-Круа. Пятьсот лет спустя Гильдеберт сделал ее примером для высокородных аристократок, с которыми вел переписку. Подобная переработка более ранних житий, как отмечает Жан-Ив Тийет, никогда не была поверхностной. Рассказ Фортуната ничего не сообщает о трудностях в супружеской жизни Радегонды и ее мужа, однако Гильдеберт заостряет внимание на девственности королевы до замужества и том отвращении, которое она испытала, будучи обязанной уступить требованиям супруга. Позже многие посредственные агиографы рассказывали, будто между Радегондой и Лотарем и вовсе не было супружеских отношений. Гильдеберт выступил первым, объявив, что все добродетели святой – ничто по сравнению с целомудрием, с которым она рассталась навечно. Петр Дамиани, развивая мысль Иеронима, вопрошал, может ли Бог вернуть девственность после падения: редкое проявление сомнений во всемогуществе Господа[48].

Согласно широко распространенному мнению, женщины разделялись по достоинству на три порядка: девицам за их заслуги воздастся стократно, вдовам — шестидесятикратно и женам — тридцатикратно. Такая схема, впервые предложенная Иеронимом, была воспринята Пасхазием Радбертом и святым Бруно Картезианцем († 1101). Она господствовала в обществе вплоть до эпохи Фомы Аквинского († 1274), а Женевьева Асенор отмечает, что в некоторых регионах сохранялась вплоть до XV в.[49] Пьер Тубер, в свою очередь, продемонстрировал, как в IX в. каролингские моралисты, черпавшие вдохновение у Августина, составляли многочисленные «Зерцала супружеских пар» в качестве образцов для княжеских семейств. Вероятно, высокородные дамы полностью располагали своим временем для исполнения долга хозяйки, матери и христианки. Подобная литература формировала «позитивный образ женщины, и даже женственности». Фигура Евы не заслонялась, а уравновешивалась образом Девы Марии и даже более решительно — образом Марии Магдалины[50]. В X и XI вв. Саксонская династия, преемница каролингской традиции, создала эталонные портреты своих королев: Эдита († 946), Матильда († 968) и Аделаида († 999) представлялись одновременно и как идеальные жены, и как праведные женщины[51].

Тем не менее, превосходство девственного состояния было провозглашено под влиянием сначала клюнийской, а затем григорианской реформы, о чем свидетельствует уже «Эпитафия Аделаиды». Воздержание, разумеется, считалось похвальным прежде всего для клириков, но, как следствие, и для мирян, и особенно для женщин. Примерно в середине XI в. автор жития святой Аме говорил девицам, отданным в монастырь, что их состояние позволит преодолеть проклятие Евы[52]. Напротив, агиограф Иды, графини Бульонской († 1113), пытался, подобна троим нашим прелатам, доказать, что женщина, даже замужняя, может вести богоугодную жизнь. Он превозносил Иду — добродетельную жену и, главное, мать славных сыновей — Годфрида Бульонского и Балдуина Иерусалимского. Более того: потеряв мужа, она выразила желание вступить в монастырь, находившийся в юрисдикции Клюни[53]. В период между 1050 и 1100 г. женщин причисляли к лику святых как никогда неохотно[54]. Следовательно, женщины находили реализацию своих зарождающихся и, тем не менее, уже мощных религиозных порывов в нетрадиционном поведении, мистике и даже ереси[55].

На черной лестнице

Еще отчетливей, чем в житиях, заботы пастырей вырисовываются в наставительных письмах. Гильдеберт Лаварденский отправил семь

таких посланий Адели Блуасской († 1137), дочери Вильгельма Завоевателя. (Не стоит надеяться обнаружить среди документов той эпохи письма, адресованные людям низкого происхождения.) Первые три письма, написанные до того, как Адель отказалась от мирской суеты — не более чем лесть придворного. Следующие четыре, составлены после 1122 г., когда графиня удалилась в клюнийское аббатство Маркиньи, один из немногих монастырей, открытых тогда для женщин.

Последнее из них — наиболее значимо, поскольку здесь Гильдеберт воспевает брак между набожной вдовой и ее новым супругом, Христом. Прелат называет Адель своей «госпожой»: «Жена Господа моего — моя госпожа»[56]. Образ женщины, ставшей невестой Христа, не нов: Иероним обращался к девице Евстохии с похожими словами. Однако здесь необычный литературный прием соотносится с другими изысканными фигурами речи, которые использовали куртуазные поэты, оттачивая свои первые стихи при дворах южной Франции. Гильдеберт, куда более проницательный, чем Ансельм Кентерберийский в письмах к Генхильде, дочери английского короля Гарольда, пытался отвратить свою корреспондентку от задуманного, но не раньше, чем постарался умело подогреть ее рвение. Существовал ли для женщины риск быть отвергнутой своим новым супругом, если прежде она предпочла человека Богу, рыцаря — Королю? Нет, настаивает Гильдеберт, и в доказательство приводил примеры библейских героинь, искупивших свою вину: блудница, ставшая женой Осии, египтянка, взятая в жены Моиссем — возможно, не слишком впечатляющие примеры, но превыше всех была знаменитая евангельская грешница, сестра Марфы и Лазаря.

Петр Достопочтенный, аббат Клюни († 1156), рассказывает историю собственной матери. Желая избежать ненавистного ей брака, она бросилась к ногам проходившего мимо святого человека, прося прощения и заступничества, так же, как Мария Магдалина припала к стопам Спасителя[57]. Для церковных писателей той эпохи спасение души женщины из высшего сословия определялось искуплением грехов.

Потеря девственности была непоправимой и морально и физически. Покаяние виделось единственным путем к спасению. Грешница, *meretrix*, в просторечии проститутка — была единственным олицетворением женщин, которые не последовали за Марией и не сделали свое девственное лоно вратами к жизни вечной. Эти другие женщины — женщины, познавшие грех и нуждавшиеся в покаянии — были дочерьми рабы-придверницы, охранявшей дорогу к смерти. Для них единственный путь к спасению пролегал не через парадный вход, а по черной лестнице.

Мария Магдалина

Феофил ведал церковью в Адании Киликийской (Малая Азия). После смерти епископа его попытались возвести на епископскую кафедру, однако он отказался. Избрали другого: Феофил же впал в немилость и потому затаил в себе злобу и зависть. Подстрекаемый иудеем, он подписал договор с дьяволом. Однако вскоре, осознав совершенную ошибку, Феофил воззвал к Пресвятой Деве о помощи. Так гласила восходящая к VI в. греческая легенда, распространившаяся на Западе и переведенная на латынь в каролингскую эпоху. Прародитель Фауста был весьма знаменит в XI и XII столетиях. Легенда воспроизводилась в бесчисленных текстах и даже обрела скульптурное воплощение на тимпане церкви аббатства в Суйяке. Причина популярности истории Феофила крылась в том, что она демонстрировала всемогущество Девы Марии, силой превосходившей даже дьявола. Фульберт Шартрский использовал этот рассказ. Жоффруа Вандомский ссылался на нее в одной из проповедей. Анонимный автор из Анжу, возможно, Марбод Реннский, сочинил стихотворное «Житие Феофила». Не зная о молитве монахини Гротсвиты (X в.), основанной на той же легенде, автор аккуратно следует латинскому переводу греческого оригинала. Феофил, представ перед Марией, излагает свою историю довольно пространно. Он упоминает череду раскаявшихся: Раава, Давида, Петра, Закхея, Павла, Киприана. Поэт следует источнику с единственным исключением. Между именами Петра и Закхея появляется еще одно: имя — Марии Магдалины, «той, чьи слезы смыли пятно ее грехов, и которая стала угодна Господу и прославлена в веках»[58]. Таким образом Мария Магдалина облеклась в покрывало традиции и, возможно, не без влияния гомилии Григория Великого, попала в сонм кающихся грешников. Поскольку ее появление в нем представляло интерес прежде всего для женщин, уместно задать вопрос, как давно она «прославлялась в веках».

Мария Магдалина, почитаемая в Западной Церкви, как таковая в Библии не упоминается. Она — собирательный образ, сочетающий в себе трех отдельных библейских персонажей — Марию из Магдалы, из которой Иисус изгнал семь бесов и которая последовала за Ним на Голгофу и стала первой свидетельницей Его воскресения; Марию из Вифании, сестру Марфы и Лазаря; и безымянную грешницу, которая в доме Симона Фарисея омывает ноги Христа слезами, отирает их своими волосами, покрывает поцелуями и умащает благоуханным миром[59]. И хотя некоторые сюжетные детали позволяют отождествить этих трех женщин с одной, на Востоке так никогда не поступали. На Западе

Григорий Великий взял на себя ответственность объединить трех в единственном персонаже – Марии Магдалине. Виктор Саксер авторитетно продемонстрировал ступени пройденного ею пути, начиная с появления Магдалины в мартирологах и литургических текстах VIII в. и первого упоминания о ее мощах в аббатстве Нотр-Дам де Шелль примерно в это же время.

Однако настоящий расцвет культа Марии Магдалины, зародившегося, по-видимому, в Восточной Римской империи, был связан с успехом церкви в Везеле. В 1059 г. тамошнее бургундское аббатство, изначально посвященное Богоматери, было передано под покровительство Марии Магдалине. В эпоху, когда набожности требовалась реально осязаемая поддержка, монахи Везеле совершенно неожиданно обнаружили, что с незапамятных времен являются обладателями мощей святой. Нужно было изобрести довольно запутанную историю, чтобы объяснить, как святые останки попали с Востока в Бургундию; а поскольку на право обладания реликвией претендовали и другие церкви, ее следовало увязать с легендой, гласившей, будто Марта, Мария и Лазарь морем прибыли из святой земли в Прованс. В конце концов оказалось, что игра стоила свеч. В XI и XII вв. Везеле процветал, став центром паломничества, пока в XIII столетии его частично не затмили Сент-Баум и Сен-Максимин в Провансе, также предъявившие права на владение мощами Марии Магдалины.

Спасение через покаяние

Западная Франция не осталась в стороне от того, что Саксер называет «магдалиновским брожением XI века»[60]. В 1084 и 1094 девочки, родившиеся в Туре и Ле Мане, впервые во Франции получили имя Мадлен. В 1105 г. Жоффруа Вандомский составил проповедь «Во славу благословенной Марии Магдалины», где изложил почти все известные сведения об этом персонаже. Его текст свидетельствует, по меткому выражению Доминик Иона-Прат, о «благословенной полисемии» Магдалины[61]. Проповедь Жоффруа начинается с истории женщины, умастившей ноги Христа перед домом Симона Фарисея. Магдалина названа «городской грешницей», а в Средние века всем было ясно, что ее грехи – грехи плоти, что она была проституткой. Петр из Целлы († 1183) именовал Магдалину *meretrix* и подчеркивал ее ненасытную похоть[62]. По словам евангелиста Луки, она пала в ноги Христу, а для Жоффруа очевидно, что женщина, описанная Лукой, была «известной грешницей». Следуя Августину, он сравнивает ее с гордым Фарисеем: «Создание, принадлежавшее к слабому полу, боялось Фарисея, сурового, безжалостного человека, который презирал эту женщину и брезговал ее

прикосновением». Однако Иисус с радостью принимает ее поклонение. Разрываясь между страхом и надеждой, она «исповедует свои грехи» и тем спасается. Она даже становится проводником искупления — женщина, «исцелившая не только свои раны, но и раны других грешников, и каждый день исцеляет новых»[63]. Стала ли на самом деле блудница Мария Магдалина искупительницей? Подобное именование трудно было приписать и Пресвятой Деве. Жоффруа противопоставляет Магдалину не только Фарисею, но и Петру: в любви к Господу грешница превосходит даже апостола. Не она ли первой лицезрела воскресшего Христа, который приказал ей нести миру добрую весть о Своей победе над смертью? Не желая останавливаться,, Жоффруа продолжает рассказ там, где заканчивается евангельский сюжет. Отталкиваясь от легенды «Об отшельнической жизни», популярной в IX в. на Западе, он изображает Марию Магдалину вдали от дома, умерщвляющей плоть, исполняющей суровую епитимью, подчиняющейся наказанию со стороны младших, и изнуряющей себя постом и молитвой.

Повествование Жоффруа основано на работах множества предшественников, в том числе Амвросия, Августина, Григория Великого, а также проповеди, приписываемой Одону из Клюни. Эта проповедь, по-видимому, составленная около 1000 г., определяет роль Марии Магдалины в плане спасения: «Совершилось так, что женщина, впустившая смерть в мир, не должна пребывать в немилости. Смерть пришла в мир руками женщины, однако весть о Воскресении исходила из ее уст. Так же как Мария, Приснодева, открывает нам двери Рая, откуда мы были изгнаны проклятием Евы, так женский пол спасается от осуждения благодаря Магдалине»[64]. Жоффруа Вандомский следует этой традиции, но в своих сочинениях отводит святой еще более ответственную миссию: ее «благочестивый язык» оказывается «вратами в Рай». Именно она, а не Дева Мария, открывает дверь в небеса тем, кто готов к покаянию[65].

Грешники: мужчины или женщины?

Действительно ли Мария Магдалина олицетворяет собой реабилитацию женщины и женственности? Прежде чем праздновать сомнительную победу, давайте рассмотрим ситуацию внимательнее. Жоффруа обращался не к женской аудитории. Он ораторствовал перед своими монахами, убеждая их вознести хвалу «прославленной жене» и доверить ей «тела и души»[66]. В проповеди Одона имя Марии Магдалины прежде всего было метафорой Церкви воинствующей. Для вандомского аббата она была, по сути, не символом женщины, а женским началом в мужчине: душой (в противоположность духу) — той частью внут-

реннего человека, которая притягивает его к бренному миру, к телу и чувствам. И когда Жоффруа рассуждает о легкомыслии женщины, он подразумевает бренные помыслы всего человечества.

Ориген († ок. 252) заимствовал определение, впервые найденное Филоном Александрийским († 50): «внутренний человек состоит из духа и души. Говорят, что дух — мужское начало, а душу можно назвать женским»[67]. Амвросий добавлял: «Поэтому дух уподобляется Адаму, а чувства — Еве»[68]. Впоследствии подобную мысль развивал и Августин. Начиная с IX в. вплоть до Петра Ломбардского († 1159) средневековые авторы предпочитали более резкую формулировку: Адам — дух, Ева — плоть. Однако все это было лишь метафорой, а не отрицанием права женщины называться человеком. Неверное понимание реплики, брошенной Григорием Турским († ок. 594) на Маконском соборе в 585 г., породило мнение, будто церковные умы всерьез ставили под сомнение существование души у женщин. Жоффруа Вандомский излагает воображаемый диалог между мужчиной-грешником (т. е. им самим) и его «грешной душой», «невестой Христа», опустившейся вследствие падения до положения «дочери дьявола» и «наложницы отвратительнейшего из прелюбодеев». Душе — собственной душе! — он предлагает исповедать грехи и следовать примеру «кающейся Марии Магдалине»[69]. Марбод Реннский и Ансельм Кентерберийский тоже обращались к Магдалине за избавлением своей грешной души, *anima peccatrix*. Они, как ранее Петр Дамиани, уснащали пафосные исповеди риторикой, построенной по образцу августиновской «Исповеди» и ламентаций Иеронима, омывшего ноги Христа слезами, отершего их волосами и пытавшегося смирить «мятежную плоть непрерывным постом на протяжении недель»[70]. Однако их исповеди не сводились только к риторике: они строились по правилам грамматики, а поскольку *anima,* душа, в латинском языке существительное женского рода, она воистину оказывалась *peccatrix*, женщиной-грешницей, предлагавшей себя в проводники кающемуся грешнику-мужчине.

Однако агиография позволяет нам понять, что в риторическом оформлении отчасти отражалась и реальность — реальность жизни женщин. Марбоду приписывали авторство рифмованного жизнеописания Таис, а Гильдеберт был создателем жития Марии Египетской. Хотя в эпоху, когда жили эти двое мужчин, к лику святых не слишком охотно причисляли женщин, именно тогда нередко переписывались древние легенды, а особенный интерес представляли истории женщин, удалившихся в пустыню замаливать грехи. Таис была известной куртизанкой, обращенной аббатом Пафнутием. Мария Египетская, бывало, предлагавшая свои телесные прелести каждому встречному, впоследствии ушла за Иордан, чтобы жить в уединении на его дальнем берегу.

Легенда о ней послужила основой для рассказа «Об отшельнической жизни» Марии Магдалины. Выбор двух названных легенд примечателен. Женщина была грешницей, и по природе ее грехи были плотскими. Единственный путь к спасению для нее пролегал через покаяние и епитимью, через умерщвление греховной плоти. Ранние латинские переводы представляют Пафнутия суровым наставником, но когда текст переписывался в XI в., его образ смягчился. В новой версии он называет Таис «друг мой». Епископ обращается к ней со словами: «О, возлюбленная Господа, созданная по подобию Царя небесного!»[71] В подобных фразах, вплетенных в полотно прежнего повествования, мы можем увидеть нечто большее, чем просто осквернение агиографического жанра лексикой *fin'amor*. Конечно, куртуазные поэты могли заимствовать нужные им слова любви из клерикального словаря. Книга Бытия повествует, что и мужчина, и женщина были сотворены по образу и подобию Божию[72], но первое Послание к коринфянам отдает эту честь исключительно мужчине; женщина оказывается отражением уже не Творца, а мужчины. Такое противоречие занимало Августина, равно как и многих других — Исидора Севильского, Арно из Бонневаля († 1156), Грациана († ок. 1159), Фому Аквинского. В конце концов, совершенно неожиданно, недостойнейшая из женщин, куртизанка, недвусмысленно объявляется «подобием Царя небесного».

Перемены, отразившиеся в словах и поступках, не ограничивались житийной литературой. Робер д'Абриссель и Виталь де Савиньи († 1122) — оба основатели новых монашеских орденов — сами принимали участие в судьбах реальных «блудниц» — не только профессиональных проституток, но и жен, отвергнутых мужьями по наущению клириков-реформистов, сожительниц священников, осужденных Церковью, и других женщин, на которых еще полвека назад обрушивал свой гнев Петр Дамиани. Виталь собирал им приданое и выдавал замуж. Еретик, известный под именем Генриха Лозаннского и обретавшийся в диоцезе Ле-Мана в 1116 г., стал новым Осией, заставляя мужскую часть своей заблудшей паствы жениться на презираемых женщинах. Роберт д'Абриссель приветствовал их в своем ордене и создал для них аббатство, прославившееся как Ла Мадлен (т. е. монастырь Магдалины) в Фонтевро[74].

Искупая вину дважды

Одним Средние века виделись эпохой неистового женоненавистничества; других поражала удивительная роль, отведенная женщинам в средневековом обществе. Оба суждения, по-видимому, в значительной мере верны. Наше исследование началось с сочинений нескольких

мыслителей, дающих миниатюрную модель огромного литературного наследия, накопленного западной частью христианского мира более чем за тысячу лет. Эти мыслители и их современники активно использовали творения Отцов Церкви. Нам удалось понять, что представление о женщине в высших проявлениях церковной культуры было невероятно сложным. Было бы очень просто подобрать из многочисленных источников цитаты, подтверждающие любое утверждение. Я предпочитаю поступить иначе. Кажется, гораздо полезнее глубже проанализировать временами противоречивые взгляды немногочисленных авторов, которых можно назвать представителями своего времени.

Взгляды этих людей формировала Библия. Действительность они воспринимали сквозь призму Писания. Точнее, они были убеждены: то, что мы называем реальностью — всего лишь отблеск идеи, идеи Женщины, идеи, которую в максимальной полноте можно понять, изучая тексты, где человеку гарантировано Откровение обо всем, что есть истинного. Их размышления о женщинах начиналось с противопоставления: Ева — Мария. Первая олицетворяла женщин такими, как они были: вторая представляла идеал. Когда XI в. сменился XII, Ева превратилась в объект еще более ожесточенной критики — отчасти из стратегических соображений, заставлявших считаться с церковной политикой, отчасти из-за внутрицерковной дисциплины, отчасти ради поддержки нравственной реформы. Еву изображали губительницей духовенства, женщиной, недостойной стать избранницей государя, и, наконец, дочерью дьявола. Одновременно Дева-мать представлялась женщиной, совершенно отличной от женщин мира сего. Образ Марии Магдалины возник из разверзавшейся пропасти между двумя диаметрально противоположными символами. Никогда ее память не почитали так истово, как в XI и XII вв. Хотя история Магдалины восходит к Евангелию, внезапно необходимость в ее присутствии обостряется. Магдалина начинает новую, более яркую жизнь — яркую, поскольку мужчины, клирики, облекали ее в одежды, сотканные из ткани собственных мыслей, точнее, из чувства вины. Однако кому была нужна эта новая Мария Магдалина? Женщинам, для которых дорога на небеса была тернистой и едва ли не бесконечной. Женщина-грешница указывала путь к возможному спасению. Она давала небольшую, но реальную надежду, связанную с исповедью, покаянием и епитимьей; надежду, открывавшую средний путь между вечной жизнью и вечным проклятием.

Этот третий путь имеет отношение к зарождению представлений о Чистилище как третьем месте загробной жизни (вдобавок к Раю и Аду): процессу, которым, по мнению Жака Ле Гоффа, отмечена 2-я половина XII столетия. Чистилище тоже было местом надежды, страха

и покаяния: там грешники могли освободиться от греха, с самого рождения составлявшего часть их существования[75]. И все же возникает ощущение, что женщинам, избиравшим покровительницей Марию Магдалину, приходилось дважды искупать свою вину: первый раз — расплачиваться за несчастье родиться грешными, второй раз — за несчастье родиться женщинами.

Новый век

Итак, сложившаяся картина в целом говорит о существовавшем единодушии. Однако чтобы обнаружить в ней противоречия, не нужно углубляться в детали. Представления Ансельма Кентерберийского о женщинах отмечены характерным для него оптимизмом, оптимизмом, коренившемся в вере в Воплощение. Более реформистски настроенный Абеляр совмещал «спекулятивный антифеминизм с практическим феминизмом»[76]. Такие авторы, как Гуго Сен-Виекторский († 1141) и Ришар Сен-Викторский († 1173) размышляли о том, как мужское и женское начало может преодолеваться в браке, который воплощается в любви и сводит на нет власть пола.

В следующие пятьсот лет три женских образа, доминировавшие в церковной культуре — женщина-искусительница, женщина-прощенная грешница и женщина-царица Небесная (иконографический мотив, введенный, предположительно, Сугерием, аббатом Сен-Дени († 1151)) — претерпевали интересные изменения. Некоторые писатели совмещали их довольно оригинальным способом. Примерно в середине XII столетия происходит специализация занятий духовенства: священнослужители становятся теологами (сам термин был новым), правоведами-канонистами, проповедниками, наставниками, агиографами, энциклопедистами, мистиками. Разумеется, специалисты поделили между собой ответственность за тот объем знаний, которым прежде свободно оперировали схоласты. Теперь у редкого автора круг интересов был так же широк, как у наших писателей-анжуйцев. Более того, разнообразие местных обычаев и обрядов усложняло задачу тех клириков, что считали своей миссией провозглашать единство веры. И на фоне тревожных тенденций голоса женщин доставляли им особенное беспокойство. По крайней мере, женщины, наконец, заставили окружающих прислушаться к своим религиозным чаяниям, порывам и надеждам. Когда-то духовные пастыри объясняли прихожанам божественное устройство бытия. Теперь все чаще и чаще им приходилось реагировать на инициативы верных, инициативы, к появлению которых духовенство почти не было подготовлено.

Во имя Матери и Сына

От Шартра до Амьена Дева Мария царила во славе. Самыми ревностными ее почитателями были монахи, особенно цистерцианцы — наследники медоточивого книжника, Бернара Клервосского. Бернар, как подчеркивает Жан Леклерк, не привнес почти ничего нового в мариологию, а ошеломительный успех его писаний определялся единственно «их красотой»[77]. В XIII в. традицию продолжили нищенствующие ордена, в частности, францисканцы. Средневековый мистицизм достиг новых высот в созерцании Девы, реализовавшись в форме сыновней почтительности. Непорочность перестала быть фокусом внимания: началось победоносное шествие Марии — матери.

Спекуляции о догматах вероучения сосредоточивались на теологических факультетах. Проблема зачатия Девы Марии заставило пятерых монахов погрузиться в длительные богословские изыскания: Александр Гэльский († 1245), Бонавентура († 1274) и Дунс Скот († 1308) были францисканцами; Альберт Великий († 1280) и Фома Аквинский (1274) — доминиканцами. За полвека эти теологи создали теоретическое основание для двух последних догматов, касающихся Девы Марии. Первый из них содержал учение о святости Марии: единственная из смертных, Богоматерь была избавлена от первородного греха. Однако Дунс Скот пошел дальше, провозгласив, что Мария изначально пребывала свободной от первородного греха, и эта идея вела непосредственно к учению о Непорочном зачатии и Вознесении (т. е. о восшествии на небеса во плоти: отсюда свобода от телесного разложения, но не от смерти). Таким образом, и в своем рождении, и в смерти, Дева Мария сильнее, чем когда-либо прежде, отдалялась от человеческой природы.

Несмотря на это, она была близка к людям, что ярче всего наблюдается в иконографии, передающей заботу, с которой кроткая крестьянка-мать склоняется к своему божественному ребенку, и еще эмоциональнее выражающей глубину ее горя от потери сына. В XIII, XIV и XV столетиях звучат печальные голоса мистиков — францисканца Конрада Саксонского († 1279), спиритуалов Якопоне из Тоди († 1306) и Убертина Казальского († ок. 1328), обсерванта Бернардина Сиенского († 1444), созерцавших Мать Скорбящую, которая снимает Сына с креста и предает Его покою. Живопись и скульптура эпохи Возрождения дает удивительные интерпретации этим марианским мотивам. Главной темой религиозной жизни нового века стала сцена Оплакивания Христа («Пьета»), впервые появившаяся в Германии, в середине XIV в. распространившаяся в Италии, а затем и во всей Европе. Пьета олицетворяла недавно возникший союз женщин и духовенства на поч-

ве религии матери и Сына, который, претерпев Страсти, страдает в одиночестве, вдали от мира, вдали от отсутствующего Отца.

Скульптура против слова

Тем временем писатели избрали своей героиней Еву, и среди них были Петр Живописец, Бернар из Морле († ок. 1140), Гуго из Фуилуа († ок. 1172), Уолтер Мап († ок. 1210), Альваро Пелайо († 1352), Жиль Бельмер († 1407), Жан Нидер († ок. 1438, автор «Формикария»), и доблестные Генрих Инститорис и Иоганн Шпренгер (авторы «Молота ведьм», первое издание — 1486). Они всего лишь развивали сюжеты, прилежно собранные Марбодом Реннским. Тем не менее, к XIII столетию интеллектуалы перестали возлагать всю ответственность за мировое зло на плечи Евы. Здесь важную роль сыграло развитие медицинских знаний, о чем рассказывает Клод Томассе в следующем разделе настоящего издания. Фома Аквинский, пытаясь примирить книгу Бытия с аристотелевской физиологией, согласно которой мужское семя является главной составляющей в процессе зачатия, пришел — как до него Августин — к выводу, что первородный грех передался всему роду людскому по мужской линии. Любая инициатива принадлежала мужчине; женщина, по Аристотелю, «недостаточный мужчина», обречена на подчинение[78].

К исходу Средневековья представления о женщине изменилось в двух аспектах. Прежде в пропагандистских сочинениях, обращенных прежде всего к монахам и священникам, дабы предостеречь их от плотских соблазнов, женщин называли пособницами Змия. Однако начиная с середины XII в. подобные предупреждения стали появляться в литературе, предназначенной для более широкой аудитории: в тексты по каноническому праву, этике, и, с XIV в., в руководства для инквизиторов. Второе изменение было тематическим: классический топос женщины-сплетницы пережил новое рождение. Его корни прослеживаются в Ветхом Завете, в произведениях Античности, в ранней патристике — например, у Иоанна Златоуста. В раннем Средневековье этот образ отчасти забывается. Однако теперь Грациан, Жильбер Турнейский († 1284), Фома Аквинский, Альваро Пелайо и «Молот ведьм» настойчиво осуждают женскую болтовню — бич нового века, и призывают ее искоренить. Женщины, гневно возмущался Жильбер, даже осмеливаются говорить прилюдно, но что еще хуже — рассуждать о догматах веры и Писании[79]. Фома Аквинский строго напоминал женщинам, что им позволяется говорить исключительно в приватной обстановке. Пророчество, конечно, было допустимо, поскольку являлось выражением дара свыше[80]. Фома следует словам Грациана: «Женщина, даже

если она учена и благочестива, не должна осмеливаться учить мужчин в собрании»[81]. Почему древний урок апостола повторялся теперь?[82] Потому, что опасность была близкой и осязаемой: женщины – монахини, бегинки, мистики и другие горячие сердца – рассуждали о священных материях в Льеже, Брабанте, Умбрии и Тоскане, угрожая монополии стражей священного Писания. И над непримиримым и вдохновенным потоком женских слов нужно было каким-то образом установить строгий контроль.

Новые голоса

Мария Магдалина – собирательный библейский образ – каждый раз представала в новом обличье. Виктор Саксер проследил историю ее почитания, начиная с упадка ее культа в Везле́ до триумфа в Сен-Максимене и распространения не только во Франции, но и в Англии, Германии и Италии[83]. Францисканцы и доминиканцы, как продемонстрировал Даниель Руссо, усердно потрудились во славу Магдалины[84]. В итальянской иконографии даже существовала тенденция смешивать образы святого Франциска и Марии Магдалины – один из немногих иконографических примеров, когда половые различия стираются. В живописи и скульптуре XV в. распущенные волосы женщины-грешницы становятся узнаваемым символом. Под покровительством Марии Магдалины процветали приюты для раскаявшихся проституток.

Новые святые появлялись во множестве. Доля святых-женщин среди них между 1250 и 1300 гг. возросла на 25%, а в 1-й половине XV в. – почти на 30%. В Италии число женщин-святых, познавших плотский грех, достигло максимума между XIII и XV столетиями: в этот период треть причисленных к лику святых были замужними женщинами (или вдовами), а две трети остались девственницами[86]. Хотя такой показатель может показаться низким, вновь он наблюдался лишь недавно. Автор жития Маргариты Кортонской († 1297) рассказывает, что Иисус Сам открыл Своей возлюбленной дочери историю непостижимого спасения: Мария Магдалина, тоже кающаяся грешница, (олицетворявшая Маргариту) была допущена в небесный хор дев рядом с Девой Марией и Екатериной Александрийской[87]. Осуществилось то, чего не мог даже представить себе Иероним, а Петр Дамиани с трудом смог допустить: всемогущий Бог восстановил девственность падшей женщины.

Можно ли интерпретировать эту историю как знак повышения статуса женщин? Опровергнуть неожиданный вывод можно с помощью массы источников. Целью григорианской реформы было призвать к дисциплине сначала клир, затем государей, а затем всех остальных. В последующие века духовенство все больше заботилось о дисциплине

женщин. В этой борьбе оказались полезными примеры выдающихся женщин. Бригитта Шведская († 1373) и Екатерина Сиенская († 1380) наставляли сильных мира сего, в том числе и Папу. Тот же реформистский дух порождал подозрительность к бегинкам, терциариям и мистикам любого толка. В конце концов он вылился в охоту на ведьм. Можно ли утверждать, что на самом деле Генрих Инститорис и Иоганн Шпренгер относились к женщинам снисходительнее, чем Августин?

И все же ситуация менялась. К XIII в. ключевые изменения происходили за стенами Церкви. Раздавались не одни только голоса священников, и слышались они не только из параллельного, исключительно светского мира княжеских дворов: находились те, кто начинал искать Бога вне Церкви. Данте Алигьери († 1321), будучи мирянином, тем не менее, усвоил главные достижения теологии своего времени, изучая труды Бернара Клервосского, Фомы Аквинского и Бонавентуры. Поэт-мистик создал образ Беатриче, персонаж, превзошедший и растворивший в себе все прежние противоречия женских образов. Другие женщины обходились без посредников и сами взывали к Возлюбленному из Песни Песней.

Поэтому оставим духовенство. Гораздо больше можно узнать, вслушиваясь в громкий ропот, доносящегося отовсюду и временами переходящий в крик — пусть даже эти неясные звуки иногда облекались в одежды традиционного учения.

2

Природа женщины

Клод Томассе

Если искать исторический источник, способный рассказать, каковы в Средние века были представления о женщинах, то лучшей отправной точкой станут «Этимологии» Исидора Севильского. Епископ Исидор, живший в первой трети VII в. в самой романизированной из испанских провинций, составил «Этимологии» — энциклопедию знаний древних в 21 книге. В его творении широкая эрудиция сочеталась с последовательным вниманием к языку, к словам, которые Бог избрал вместилищем знания. Исидоров метод изложения, поиск имманентных гарантий истинности и забота о подтверждении мысли доказательствами стали характерными чертами средневековой мысли. Эти принципы использовались и в анатомии, равно как и в других научных дисциплинах В IX книге Этимологий помещено описание человека *de capite ad calcem*: каждому члену, каждому органу тела посвящено одно-два предложения, описывающие его функции. Начиная с Исидора, средневековые анатомические описания были строго теологическими. Следовательно, описание анатомии женщины сосредотачивалось на ее первичной функции; все, что говорилось о женщине, — даже телесная слабость, подчинившая ее мужчине, — сводилось к одному, к ее способности производить потомство. Поэтому хулившие женщин теологи позволяли себе не задумываться об их психологии. Женщина представлялась им телом, не подчиненным разуму, созданием, управляемым внутренними, в частности, половыми, органами — разрушительной природной силой. Поскольку женщина была инструментом сохранения человеческого рода, она всецело была творением Природы, чьей деятельной силой изво-

дила в бытие все сущее и сохраняло его строй. В страрофранцузском языке слово «nature» иногда использовалось для обозначения гениталий, в некоторых диалектах — преимущественно женских. Близость женщины ко всему материальному, зафиксированная даже в языке, едва ли могла вызвать положительные эмоции у клириков, чьим призванием было разорвать узы, привязывавшие их к вещественному миру.

Хронологический обзор

Средневековые представления о женщинах и сексуальности коренились в античности и пришли от арабских ученых, — людей, чуждых христианскому пониманию морали. Однако Церковь, стремясь контролировать половую жизнь и брак, черпала и из этих, чуждых, источников. В книге Левит сексуальная нечистота ассоциировалась с различными кожными заболеваниями; средневековые читатели, естественно, понимали их как формы проказы, жестокие эпидемии которой поражали Запад начиная с VI в.[1] Широкое распространение проказы усиливало страх перед плотским грехом и подпитывало церковное учение о том, что человеческая плоть греховна сама по себе. Даже самые либеральные средневековые мыслители разделяли такие опасения и, как следствие, неверно толковали древние тексты, бесспорно трудные для понимания, ибо зачастую в них соединялись противоречащие друг другу идеи, заимствованные из двух и даже трех культур.

Этимологизирование в духе Исидора Севильского отвечало запросам средневекового ума, предпочитавшего фрагментарные морализаторские интерпретации развернутым теоретическим построениям. Поэтому со времени Исидора вплоть до Рабана Мавра (IX в.) средневековая мысль претерпела немного изменений — однако, в любом случае, стала более женоненавистнической, чем когда-либо прежде. Получить новые идеи можно было, обратившись к иным источникам, нежели этимологическая традиция.

Помимо «Гинекии» Сорана Эфесского (I в. н. э.), переведенной Мосхионом в VI в., врачам были доступны очень немногие тексты. Ситуация начала меняться во 2-й половине IX столетия, когда Альфан Салернский перевел сочинение «О человеческой природе» Немезия Эмесского (IV в.) — текст, открывший средневековым ученым не самого Галена, а систематизированный корпус идей галеновой медицины. Салернская школа врачей в ту эпоху была одним из центров, где активно проводились научные изыскания. Во 2-й половине XI в. переводы, выполненные Константином Африканским, познакомили Запад с арабской медициной; были переведены Liber Pantegni (искаженное греч.

Παντέχνη «О всеобщем искусстве» — *Примеч. пер.*) Али ибн аль-Аббаса; «Viaticum» Ибн аль-Джаззара; «О соитии», вероятно, того же автора; и неверно приписываемый Галену труд «О семени», которому суждено было оказать заметное влияние на средневековую мысль. Салернская школа породила серию знаменитых «Анатомий», представлявших собой практические пособия по вскрытию тел. Жерар Кремонский, сын бурной интеллектуальной жизни города Толедо, укрепил авторитет арабской медицины, выполнив перевод двух великих медицинских компендиумов: «Канон» Авиценны и «Книгу Альмансура» Разеса (IX в.).

Последним важным достижением в истории средневековой медицины было открытие сочинений Аристотеля. Во 2-й половине XIII в. Михаил Скот и Вильям из Мербеке перевели книгу «О животных». Следовательно, на анатомию и физиологию во многом повлияли аристотелевские идеи. Возможно, самым ценным источником для изучения взглядов духовенства XIII в. на женскую природу может служить комментарий Альберта Великого на книгу «О животных». Во 2-й половине XIII столетия смешение идей Аристотеля и Аверроэса не только вызвало к жизни новые теологические трактаты, но и способствовало формированию более натуралистического мировоззрения и более либеральных взглядов на половое поведение. В 1270 и 1277 гг. сопротивлявшийся новым веяниям Этьен Тампье осудил экстравагантные философские и научные утверждения, которые, по его мнению, подрывали самое основание религии.

Наконец, учение Галена сохраняло авторитет в продолжение всего Средневековья, хотя и дошло через посредство иных мыслителей. Подлинное сочинение Галена «Об употреблении частей тела» не было доступно на Западе вплоть до 1-й половины XIV в.

Наш краткий обзор позволяет окинуть взглядом основные достижения средневековой анатомии и физиологии. Конечно, средневековая наука основывалась на мнении авторитетов. Если авторитеты противоречили, ученые мужи, разумеется, опирались на бесчисленные цитаты из канонических текстов. Пусть эти тексты были доступны лишь образованным врачам, медицинские знания передавались широкой аудитории через энциклопедии, создатели которых, отнюдь не стремясь к синтезу, временами просто располагали рядом противоречивых мнений признанных знатоков; в некоторых случаях, однако, автор отдавал предпочтение той или иной теории. Первая средневековая энциклопедия — «Драматикон» Гильома Коншского († 1150) — содержала немало информации, она оказалась доступной благодаря Константину Африканскому. Вторая половина XIII в. стала эпохой появления различных энциклопедических трудов, в том числе «Зерцала природы» Винсента из Бове, «О свойствах вещей» Варфоломея Англичанина, и «О природе

вещей» Александра Некама. Во всех трех работах описывался процесс зачатия и беременности, и особое внимание уделялось женской анатомии и физиологии. Примерно в это же время в поле зрения теологов находился вопрос о зачатии Христа. Например, Фома Аквинский в Комментариях на Сентенции Петра Ломбардского и в Сумме теологии выдвигал довольно причудливую теорию, доказывая, что божественное семя не соприкасалось с нечистой менструальной кровью (которой, как полагали, питается нормальный человеческий эмбрион). Никогда еще женская физиология не была предметом столь горячих споров и напряженных исследований.

Галенова аналогия и ее последствия

История представлений о женщине неотделима от истории коллективного сознания. Теологи, следуя книге Бытия, утверждали, что женщина, сотворенная после мужчины, подчинена ему, и различные анатомические особенности становились доказательствами такой точки зрения. Аристотель и, что гораздо важнее для средневековой мысли, Гален были убеждены, что мужские и женские половые органы были зеркальным отражением друг друга. Авиценна на страницах «Канона» говорит: «Полагаю, что детородный орган женщины — это матка (*matrix),* и создан он так, что походит на детородный орган мужчины, а именно пенис и связанные с ним части тела»[2]. Единственная разница заключалась в том, что мужской половой орган завершен и находится снаружи, в то время как женский, будучи полной противоположностью мужскому, незавершен и расположен внутри тела. Развивая эту аналогию, медики считали яичники уменьшенным аналогом тестикул. Средневековым врачам было нелегко анализировать строение женского тела. Одна из причин этого — их принципиальная ориентация на мужское тело как на образец. Вдобавок, медики следовали теологической концепции и предпочитали ссылаться на авторитеты, не пытаясь проводить беспристрастные наблюдения.

Например, в средневековой анатомии отсутствовали представления о клиторе. Если быть точным, Мосхион описал этот орган и дал ему название, но его примеру никто не последовал. В переводах Константина Африканского арабское название клитора транслитерировано, но не переведено. Значит, слово не имело значения, и, похоже, никого не интересовало, какую анатомическую особенность оно описывает. Известнейшие арабские врачи упоминали о клиторе лишь в случаях его гипертрофии. Идея симметрии мужского и женского тела виделась столь привлекательной, что, казалось, ни один мужчина-медик — будь то араб или христианин — не желал рисковать и компрометировать ее,

выдвигая против теории эмпирические возражения, особенно если последние, во-первых, заставляли признать способность женщины испытывать сексуальное удовольствие, а во-вторых, ставили под сомнение теологический принцип, на котором основывались все анатомические интерпретации. В начале XIV в. даже Анри де Мондевиль, выдающийся хирург, принимал клитор за оконечность уретры; соответственно, он поддерживал теологический постулат, проводя аналогию между клитором и язычком. Более проницательные умы, такие, как Альберт Великий, отмечали, что клитор является областью высокой чувствительности, а врач Петр Абанский сообщал, что стимуляция этого органа вызывает яркое ощущение удовольствия. Однако множество предрассудков мешали сделать правильные выводы, так что впоследствии Габриель Фаллопий смог объявить себя первооткрывателем клитора.

Теологические установки затрудняли и правильное понимание роли женской груди. Очевидно, что через грудь новорожденный получает молоко, считавшееся ни чем иным, как побелевшей менструальной кровью. Авторы, описывая любовные игры, уделяли женской груди не слишком много внимания. Лишь Авиценна в своем «Каноне» замечает, что ласки груди предшествуют соитию. Комментаторы Авиценны этим пассажем не заинтересовались. До XIV в. в литературе было принято называть груди «маленькими и упругими» — определение, мало что значащее с точки зрения чувственной реакции. Напротив, в описаниях старых женщин грубо подчеркивались их сморщенные сосцы. Медицинские сообщения о женской груди часто бывали совершенно неприемлемыми.

Женщины и запахи

Ученые-медики верили, что матка способна перемещаться внутри тела вверх и вниз, и результаты ее перемещения имеют огромное медицинское значение. Но все же в книгах на эту тему говорилось мало. Подобная уверенность, очевидно, коренилась в античных представлениях о женской физиологии. В платоновском «Тимее» (91 С), например, сказано: «в женском теле то, что называется лоном, или маткой, напоминает живое существо, наделенное желанием создавать детей». В трудах Гиппократа также отмечены перемещения матки: основой для описания стали, вероятно, случаи выпадения матки, или удушливые ощущения, нередко наблюдавшиеся у истеричек и, как известно, фиксировавшиеся еще в раннем Средневековье (так называемый *globus hystericus*). Как бы то ни было, люди верили в самостоятельную жизнь матки внутри тела. Дабы прекратить удушье во время истерики, матку

следовало заставить вернуться на положенное место. Испытанным способом было окуривание разнообразными благовониями. Едкие запахи должны были окутать верхнюю часть тела, в то время как противоположную часть овевали ароматы, обязанные привлечь матку вниз. В XV столетии один из комментаторов Авиценны сообщал, что в Наварре женщины, желая увеличить вероятность зачатия, обращались к таким действиям, перед тем, как отправиться спать с мужьями. Полагали также, что женская грудь воспроизводит те же запахи, которые окружают ее гениталии. Вера в проницаемость женского тела для запахов, видимо, связывалась с ее мнимой способностью реагировать на испарения земли, как в случае с античной Сивиллой.

Мужчин тревожила восприимчивость женщин к испарениям. Проведенное Анри де Мондевилем неожиданное сравнение клитора с язычком говорит об охватившем мужчин стремлении оградить женщин от подобных воздействий. Альберт Великий описывает женщину, которая, по ее собственным словам, получала сексуальное наслаждения от ветра. Он также упоминает, что женщин нередко сравнивают с кобылами, которые, как говорят, способны зачать от ветра в отсутствие настоящего сношения. Эту историю повторяет и датируемая примерно 1200 г. рукопись, составленная под влиянием Салернской школы. Навязчивое беспокойство мужчин, вызванное подозрением, будто женщины могут рожать детей и без их участия, подтверждает множество других источников.

Теория Галена

Мнимая обратная симметрия мужских и женских половых органов была лишь одной из составляющих всеобъемлющей медицинской теории Галена.

Следуя Аристотелю, Гален полагал, что всякая материя представляет собой комбинацию четырех основных элементов: земли, воздуха, огня и воды[3]. В дополнение к четырем названым элементам, существовали две пары противоположных друг другу качеств: теплота и холод; сухость и влага. Галенова физиология человеческого тела вписывалась в эту схему (см. таблицу). Утверждалось, что каждому из основных четырех элементов соответствовал один из соков, определенных последователями Гиппократа. Еда и питье, как и все прочее, состояли из различных комбинаций четырех элементов, а тело, в свою очередь, преобразовывало полученное в кровь, флегму, желтую и черную желчь. Четыре гумора определяли уравновешенное состояние тела, или его темперамент (*temperamentum*), отождествлявшийся со здоровьем организма.

Юг

	СУХОСТЬ	Огонь Лето Желтая желчь Холерический	ТЕПЛО	
Запад	Земля Осень Черная желчь Меланхолический	Элемент Время года Гумор Темперамент	Воздух Весна Кровь Сангвинический	Восток
	ХОЛОД	Вода Зима Флегма Флегматический	ВЛАГА	

Север

(*Таблица приводится по: Shape W.D. Isidore od Seville: The Medical Writings // Transactions of the American Philosophical Society, 44 (2) 1964:24*)

Подобная система оказалась действенным аналитическим механизмом. В ней ясно проявлялась идентичность строения макрокосма (мира в целом) и микрокосма (человека). Вычленялись четыре основных темперамента (в действительности сам Гален насчитывал девять), притом каждый из них сопоставлялся с определенным временем года и отрезком жизни. Средневековые врачеватели охотно согласились с адаптацией учения Гиппократа о темпераментах к системе Галена. Многие авторы копировали или переиначивали четыре дистиха Салернской школы, в которых давались определения физическому облику и характеру. Иногда формулы расширялись и включали описания индивидуальных сексуальных возможностей. Сходным образом можно было классифицировать пищу, и из галеновой схемы вырастала целая наука о диете, призванная скорректировать избыточное присутствие различных гуморов так, чтобы в организме восстановилось их равновесие. Медикаменты еще более скрупулезно разделялись на группы в соответствии со схемой, предписывавшей соблюдать различные уровни сухости и теплоты. Лекарства должны были точно отвечаюгь природе той болезни, для врачевания которой их намеревались применить. В начале XIV в. Арно де Вильнев попытался дать математическое выражение качеству (в противопоставлении количеству).

Теория Галена, пришедшая в Западную Европу через арабских мыслителей, была существенно пересмотрена средневековыми врачами.

Самую сложную часть галеновой физиологии представляло учение о пневме, или духе. Жизненная пневма, переносимая по артериям ко всем органам, считалась активным агентом в процессе дыхания, а также любого горения. Телесная пневма, наполнявшая мозг, вырабатывалась из жизненной пневмы в сосудистом сплетении (*plexus choroideus*) у основания мозга. Трансформация пневмы означала ее очищение путем циркуляции по сети капилляров: такова была ключевая концепция средневековой физиологии. Арабские врачи привнесли в галенову теорию понятие третьей, натуральной пневмы (*pneuma naturalis*), заключенной в печени и отвечающей за рост организма. По многим причинам христианский мир воспринял учение Галена без враждебности, и вплоть до XVII в. его идеи оставались главными догмами официальной медицины.

Все вышесказанное — лишь краткое изложение чрезвычайно изощренной теории, и выработанные ею термины будут часто встречаться в текстах, которые нам предстоит анализировать. Выражения «дух», «ventositas» (собственно, «вспучение», «ветры» — *Примеч. пер.*), первоначально заимствованные из галеновой медицины, вошли в обиходную речь. Средневековые писатели нередко повторяли, что если половой акт должен закончиться зачатием, то необходимо присутствие трех элементов: тепла, духа и гумора. Очевидно, что эти понятия обозначили пределы научного познания тайны зарождения жизни. Даже такой искушенный врач, как Авиценна, заканчивает объяснение зачатия, апеллируя к «духу». Эрекция, пишет он в «Каноне», является результатом мощной «ventositas», вызванной «духом желания» (*spiritus desideratus*), который превращает охваченную им часть тела в пневматическую машину. Вербальные аналогии создавали некоторую путаницу в понятиях. Поскольку термин «ventositas» означал также «метеоризм», то переваривание пищи, провоцировавшей газообразование, считалось стимулом сексуального желания; потому доктора и рекомендовали религиозным братствам воздерживаться от употребления подобных продуктов.

Наиболее дотошные физиологи, например, Альберт Великий, утверждали, что эякуляция является результатом спазма, вызванного «ventositas» в мужском половом органе. Некоторые полагали, будто сходный процесс в женском теле завершается выделением женского семени, необходимого для зачатия. В тексте, датированном XIII столетием, сказано: в момент соития партнеры двигаются для того, чтобы нужные «духи» могли занять подобающее им место, дабы в момент оргазма мужское и женское семя испускались одновременно, увеличивая вероятность зачатия[4]. Здесь понятие «пневма» передается обыденным языком с помощью слов «воздух» или «дух». «Воздух», если следовать

учению Галена, присутствовал внутри тела, но в то же время и поступал извне через дыхание. Не во всех сочинениях терминология одинакова, однако, интерпретируя любой средневековый документ, следует помнить значении для толкования отдельных слов, которые указывают на использование тех или иных медицинских теорий и доктрин. Средневековые ученые превыше всего ставили целостность системы, а не способность рассуждать критически.

Внутренние органы женщины

Средневековые анатомические описания женского тела определялись комплексом философских и медицинских постулатов. Было бы наивно полагать, будто в те времена анатомия опиралась на объективные наблюдения самоочевидных фактов. Пример с клитором показывает, что содержание факта диктовалось культурными доминантами и тенденциями. Это утверждение отчасти верно и в отношении абдоминальной женской анатомии.

По словам Исидора Севильского, термин «вульва» образовался путем аналогии, поскольку латинское слово «*valva*» означает «ворота» (собственно — «дверная створка» или «клапан»— *Примеч. пер.*), а влагалище — это врата утробы. В трактате XII в. «Anatomia Magistri» Nicolai Physici утверждается, что слово «вульва» происходит от глагола «*volvere*» («вращать», «придавать форму вращением»)[5]. Приводилась и аналогия с водоворотом Харибдой: главная идея заключалась в том, что внутри этого женского органа мужское и женское семя якобы смешивалось в своеобразном вращении, превращавшем жидкость в твердое тело и в результате формировавшем эмбрион. Движение вело к свертыванию: для средневекового мышления объяснение через метафору было достаточным. Другой образ, заимствованный у Аристотеля и встречающийся в Книге Иова (10:10), — образ свертывания молока. Тем не менее, формирование эмбриона продолжало оставаться столь таинственным, столь недоступным для рационального познания явлением, что Церковь объявила: зародыш можно считать живым существом только по прошествии сорока дней с момента зачатия.

В западной традиции матка первоначально описывалась как двурогая (*uterus bicornatus*). Арабские медицинские тексты дают более точное описание: матка походит на мочевой пузырь, но с ней связаны два боковых канала, снабжающих орган кровью и пневмой. Сама матка состояла из волокнистой ткани, позволявшей ей расширяться, когда плод увеличивался. Согласно *Liber Pantegni* (в переводе Константина Африканского), внутренние стенки матки покрыты волосками, удерживавшими и сперму, и плод. В оригинальном тексте автор, вероятно,

имел в виду складки, но в грубом переводе Константина складки превратились в волоски. Однако это представление приобрело огромную популярность. В «Драматиконе» Гильом Коншский (ум. около 1150) объясняет стерильность проституток тем, что из-за попадающей внутрь грязи волоски их матки спутываются и, по его мнению, уже не могут удерживать сперму[6].

Вскрытия, проведенные врачами Салернской школы, дали новые интересные сведения. Труд «Анатомия свиньи», появившийся предположительно между 1100 и 1150 г. заслуживает внимания, поскольку анатомия репродуктивных органов свиньи и женщины, по общему убеждению, была сходна. Неудивительно, что соотнесение открытий Салернской школы со строением женского тела имело определенные негативные последствия. Медицинская теория и практика образовали неразрешимый узел противоречий: «Затем разрежь центр матки [т. е. шейку]. Над ним увидишь две тестикулы [т. е. яичники] распространяющие женское семя по утробе, где оно соединяется с мужским семенем, чтобы создать плод». Считалось, что матка состоит из семи «отделений». Сложно сказать, откуда появилось число семь. Оно не было частью арабской медицинской традиции. Взяли ли эту цифру из приписывавшегося Галену трактата «О семени», который, по видимости, стал известен на Западе довольно поздно?[7] Приписывалось ли числу семь некое мистическое значение? В любом случае, семь отделений упоминаются почти во всех трудах по анатомии. Интересно, но гипотетическая цифра неизменно подтверждалась эмпирически, при вскрытиях. Семь отделений располагались симметрично относительно центральной оси матки: три справа, три слева и одна в центре. Если мужское и женское семя, образуя эмбрион, смешивались в одном из отделений справа, плод оказывался мужского пола, если слева – женского, а если в центральном – рождался гермафродит. Теорию усложняли и другие детали, о которых будет сказано ниже. Сейчас достаточно лишь упомянуть, что различные возможные комбинации и перестановки определяли многообразие человеческих типов. Физиогномика – способ классифицировать эти типы на основе внешних данных – была в Средние века важной дисциплиной. Классификация постоянно занимал ученых, как клириков, так и мирян, а физиогномика открывала путь к познанию индивидуальности человека, позволяющий решать примерно те же задачи, что и наша психология.

В другом тексте, восходящем также к Салернской школе, содержится редкое для того времени описание матки, состоящей из двух, а не из семи, отделений. Согласно этому свидетельству, матка имеет два отверстия: *collum matricis* – внешнее отверстие, посредством которого совершается соитие, и *os matrici* – внутреннее отверстие, которое

через семь часов после зачатия закрывается настолько прочно, что, если верить Гиппократу, в него не пройдет даже иголка. Говорилось также, что женские тестикулы (яичники) меньше и плотнее мужских. Они якобы располагались на концах роговидных отростков уретры и посредством вен сообщались с почками.

В трактате *Anatomia magistri Nicolai Physici*, имевшем хождение в трех разных редакциях, модель зачатия, полученная по результатам анатомирования свиньи, отвергалась. Текст указывает на важность так называемой «женской вены» (*kiveris vena*), призванной доставлять часть менструальной крови в матку, а часть – в молочные железы, где она превращалась в молоко для кормления новорожденного.

Многие сочинения, заимствовавшие анатомические описания у врачей Салернской школы, включали также и арабские медицинские идеи, оказавшиеся в распоряжении европейских читателям благодаря переводчикам из Толедо. В таких текстах особо подчеркивалась мысль, что мужские и женские половые органы являются зеркальным отражением друг друга. Следовательно, женская половая система виделась уменьшенной копией мужской.

В конце XIII столетия в Болонье были проведены первые вскрытия человеческого тела. Сделанные открытия отражены в «Анатомии» Мондино де Луцци (закончена в 1316 г.). Однако традиционные представления коренились в сознании медиков столь прочно, что Мондино, препарируя трупы женщин, обнаруживал в матке привычные семь отделений. Тем не менее, от счел нужным скорректировать прежние описания: «Сии отделения суть не что иное, как пустоты внутри утробы, где сперма смешивается с менструальной кровью». Очевидно, польза эксперимента оказалась минимальной: яркий пример «теоретического давления» на эмпирические исследования.

Только в эпоху Возрождения анатомы, к примеру, Габриель Фаллопий, сумели нанести ощутимый удар по устоявшимся концепциям. Но их работы свидетельствовали, скорее, о возвращении к оригинальным текстам Галена, а не о фундаментальной критике средневековых теорий. И хотя от учения о семи отделениях внутри матки вскоре пришлось отказаться, а анатомические наблюдения наконец принесли ощутимые плоды, средневековый подход к физиологии оставался актуальным еще несколько сот лет.

Отправления женского тела

Бытовало мнение, что менструальная кровь, якобы питавшая эмбрион в утробе, наносит вред людям, вынужденным находиться вблизи менструирующей женщины. Этимологически слово «менструация» связы-

валось с лунным циклом (от греческого *mene*, луна [собственно, от μην «месяц (в том числе лунный)» — *Примеч. пер.*]). Тротула, знаменитая повитуха из Салерно, сравнивала менструацию с «цветением», поскольку, «так же, как деревья не приносят плоды без цветов, женщины в отсутствие этих цветов не способны выполнить своего предназначения, то есть зачать». Таким было лишь одно из многочисленных сравнений размножения человека и растений. Существующие источники единодушно объявляют, что менструальной кровью питается сформировавшийся после зачатия эмбрион, а значит, при циркуляции по телу кровь должна претерпевать изменения. Самые аккуратные исследователи, такие, как Али ибн аль-Аббас, отождествляли менструальные выделения с «легкой кровью» и животной пневмой. Фома Аквинский использовал сходные определения, выстраивая теорию о том, как божественный эмбрион развивался в теле Девы Марии. Кровь, питавшая этот эмбрион, была не нечистым менструальным выделением, а промежуточной субстанцией.

Кровь циркулировала сквозь мембрану, окружающую плод. Считалось, что источником крови в человеческом теле является печень. Как только внутри плода формировалась печень, по вене, соединявшей его с материнским организмом, начинала поступать менструальная кровь, а, значит, питание, и так вплоть до момента родов. Появившись на свет, дитя питалось материнским молоком, которое было не чем иным, как измененной менструальной кровью: так обеспечивался щадящий переход от одного вида пищи к другому.

На протяжении всего Средневековья господствовало убеждение, будто в женском теле мало природного тепла. Наиболее горячая из женщин несла в себе меньше теплоты, чем самый холодный мужчина. Если женщина не была беременна, недостаток природной теплоты препятствовал естественному преобразованию крови, и ее непреобразованный избыток выходил из организма в период менструации. Аристотель и его средневековые последователи использовали одинаковые доводы, объясняя, почему у женщин не бывает кровотечения из носа, геморроя, и отчего у них такая мягкая, гладкая кожа. У мужчин ненужные организму вещества покидали тело в форме волос на лице и теле, а у самцов животных — в виде рогов. Похожие аргументы нередко вырывались из контекста теории и популяризировались в форме диалогов, которые нам часто кажутся наивными и бессистемными. Однако в подобающем контексте следует отдать должное если не правильности подобных утверждений, то, по крайней мере, стоящей за ними логике.

На менструацию мог повлиять недостаток пищи. Альберт Великий отметил, что бедные женщины, тяжелым трудом зарабатывавшие на хлеб, часто не менструировали. То немногое, что им удавалось съесть,

едва поддерживало в них жизнь. Теория очищения организма давала готовое объяснение этому явлению. Тем не менее, любопытно, что средневековые ученые, при всем внимании к особенностям менструального цикла, не подозревали, что плодовитость тоже определяется регулярностью ежемесячных выделений.

Менструальную кровь можно было увидеть невооруженным глазом. Напротив, существование женской спермы простыми наблюдениями нельзя было ни подтвердить, ни опровергнуть. И именно этот вопрос оказался одним из центральных в научной и богословской дискуссии. Вера в существование «женского начала», играющего главную роль при зачатии, имела длинную и впечатляющую историю, которая уходит корнями к трудам почти всех греческих философов и далее к индийским мудрецам. Например, бытовало мнение, будто пол зародыша определялся соотношением между женским и мужским компонентом. Аристотель стал непримиримым противником сложившейся традиции: он полагал, что аналогом мужского семени была менструальная кровь, и что ни одно живое существо не способно производить два семенных секрета. Значит, вещество, выделяемое женщиной при соитии, несравнимо с мужской спермой. Природа женских выделений была индивидуальна и зависела от диеты.

Когда в середине XIII в. Аристотеля перевели на латинский язык, теорию женской спермы начали подвергать сомнению. Ее защитники апеллировали к авторитету Гиппократа и Галена. Даже раньше, в XI столетии, некоторые писатели знали труды Немезия Эмесского, указавшего на расхождение мнений Аристотеля и Галена. Догадки об истинном назначении «женского семени» были самыми различными. По ортодоксальной галеновской традиции, одна из его функций состояла, по-видимому, в питании мужского семени, прежде чем к нему начнет поступать менструальная кровь. Предполагали также, что женское семя разбавляет сперму, чтобы облегчить ее прохождение внутрь матки. Кроме того, она могла оказаться причиной формирования второй оболочки, окружающей плод.

Источники не всегда дают нам ясную информацию о столь сложном предмете. Хильдегарда Бингенская († 1179) не только записала свои мистические видения, но и создала сложную научную трактовку окружающего мира. Помимо прочего, Хильдегарду отличала исключительная прямота суждений о поле. И все же, рассуждая о женской сперме, она, очевидно, не чувствовала уверенности в правильности своих мыслей[8]. Иногда она отрицает существование какого бы то ни было женского семени, иногда, как кажется, утверждает, будто бы женское тело вырабатывает небольшое количество очень слабой спермы. Зачатие, по ее словам, происходит в результате смешения двух пенистых

жидкостей (*sputa*), образуемых при взбалтывании крови. При подобном раскладе мужское семя, видимо, должно было исполнить свое предназначение, не нуждаясь в женском компоненте.

Самым ярым защитником существования женской спермы был энциклопедист Гильом Коншский: в его «Dramaticon» встречаются идеи, почерпнутые из переводов Константина Африканского. Позднее авторитетный труд Гильома цитировали многие энциклопедисты, и книга приобрела огромное влияние на умы. Гильом первым объявил, что проститутки не беременеют, поскольку не испытывают удовольствия при сношении, и, следовательно, не производят семени. Но, настаивает он, плоть слаба настолько, что жертвы изнасилования в некоторых случаях чувствуют удовольствие по завершении акта, и, следовательно, зачинают. Эти догадки стали причиной оживленной полемики. В XIII в. энциклопедист Фома из Кантимпре обличал тех, кто сомневался в существовании женского семени, в весьма недвусмысленных выражениях: «Любой, кто утверждает подобное, лжет»[9]. Замечу также, что в одном из документов, восходящем к Салернской школе, говорится, будто при адюльтере мужская сперма была решающим фактором, поскольку в тот момент, когда две семенных жидкости смешиваются, мужская воля покоряет себе волю женщины.

Поборники аристотелизма придерживались более философской линии: пример тому — Эгидий Римский и его трактат «О зарождении человеческого тела внутри матки» (1267)[10]. Хотя последователи Аристотеля допускали возможность присутствия женской спермы, они не признавали ее роли для зачатия; если женское семя и существовало, то оно не обладало «формирующим свойством» и никак не воздействовало на рост эмбриона. Здесь ощутимо влияние аристотелевского различия между формой и субстанцией: субстанция зародыша определялась менструальной кровью, а его форма — мужской спермой. Если бы женское семя обладало активным, оформляющим началом, тогда женщины, чье тело вырабатывало менструальную кровь, могли бы зачинать сами по себе, без участия мужчин. Так древний мужской страх вновь заявил о себе, на сей раз под личиной философского учения. Единственным решением дилеммы оказалась следующая гипотеза: женская сперма, если таковая существует, похожа, скорее всего, на так называемую «простатическую жидкость», не имеющую никакой функции в организме.

Аверроэс первым описал ставший знаменитым случай: женщина забеременела, якобы после того, как искупалась в воде, где мужчина только что испустил семя. Даже если женщина не испытала удовольствия и, значит, не произвела собственного семени, зачатие совершилось.

Трудность, стоявшая за отрицанием женской спермы была такова: женские «тестикулы» (яичники) теряли свое исходное предназначение,

и возникала анатомическая проблема с важными теологическими последствиями. Поэтому большинство ученых шли на компромиссное решение. Разумеется, превосходство мужской спермы считалось бесспорным. Винсент из Бове, крупнейший энциклопедист XIII в. полагал, что она заключает в себе одновременно животное и солнечное тепло. Святой Фома верил, что семя подвержено влиянию звезд, через которые Бог являет миру свою волю. Мужское семя, писал он, содержит три вида тепла: собственное тепло семени, тепло души отца, и солнечное тепло. В выражениях традиционного аристотелевского уподобления: семя — плотник, женская менструальная кровь — древесина.

Философы почти не выказывали интереса к наблюдениям врачей. Венцом природы было совершенное создание — мужчина. Женское начало — женская субстанция, т. е. менструальная кровь — являлась препятствием для достижения совершенства той силой, что крылась в мужской сперме. Женщина была всего лишь *mas occasionatus*, потенциальным мужчиной, которому помешали развиться полностью, несовершенным, ущербным, изувеченным созданием[11]. Последствия сурового приговора проявились не сразу. В последней четверти XIII в. философы радостно ухватились за аристотелевское видение сил природы (в изложении Аверроэса). Но этого оказалось недостаточно, чтобы устранить влияние прежней лапидарной формулы: женщина есть недостаточный мужчина. Великий авторитет Аристотеля беспрепятственно позволил женоненавистникам от духовенства во всеуслышание огласить их точку зрения.

Доминиканец Альберт Великий попытался прояснить несколько неясных моментов в дискуссии. Он изучал свойства телесных отправлений, черпая сведения со слов «знающих» женщин и из исповедей монахинь. Он выяснил, что эротические сны были не причиной, а «знаком» ночных выделений, и могли возникать у женщин, не испытывавших сексуального желания: например, у монахинь, неповинных в греховных помыслах, иногда случались поллюции. Его открытие противоречило тогдашним медицинским представлениям о трех функциях мнимой женской спермы: передавать эмбриону характеристики материнского тела, готовить благоприятную среду для мужского семени и свидетельствовать о получаемом женщиной удовольствии. Таким образом, один термин — «женская сперма» охватывал три различные явления: овуляцию, секрецию шейки матки и увлажнение влагалища. Ни Аристотель, отрицавший само существование женской спермы, ни Гален, занимавший противоположную позицию, не давали объяснений эти феноменам.

Как ни парадоксально, именно теория, наименее прочих походившая на современные научные представления, открывала пространство

для изучения женской психологии и физиологии. Сторонники Галена легче соглашались признать активную роль женщины в зачатии. Казуисты отдали много сил, обсуждая проблему женского семени во всей ее противоречивости. По их мнению, исхождение женского семени совпадало с оргазмом. Поэтому сексуальные приемы, призванные спровоцировать женскую «эякуляцию», запрещались как бессмысленное расходование семени. Высокое мнение теологов о медицине Галена позволило описанным представлениям просуществовать вплоть до XVIII в. Даже Декарт, описывая формирование зародыша, уклончиво и поэтически говорил о том, что «мужское и женское семя смешивается друг с другом, и каждое служит закваской для второго»[12].

Непредсказуемое существо

Пол зародыша

Согласно Галену и его последователям, утроба матери была полем брани, на котором определялись пол и остальные внешние характеристики будущего ребенка. Решающими факторами считались тело, холод и положение эмбриона (в правой или в левой части матки). Так как правая сторона матки и правый яичник были непосредственно связаны с печенью, полагали, что их температура выше, чем у органов с левой стороны; следовательно, они с большей вероятностью производили на свет младенца мужского пола. Пол зародыша определялся также и борьбой между женским и мужским семенем. Теория семи отделений матки еще больше осложняла дело. Мальчики зачинались в трех правых ячейках, девочки — в трех левых, и гермафродиты — в центральной. Но еще до возникновения «пространственной» теории Хильдегарда Бингенская высказала свои собственные идеи, в которых главное место занимали психологические факторы. Она полагала, что пол эмбриона зависел от силы мужского семени, однако любовь родителей друг к другу определяла моральный облик будущего ребенка. Большое количество спермы и чистая любовь между отцом и матерью порождали мальчика, наделенного всеми возможными достоинствами. Небольшого количества спермы хватало на рождение девочки, добродетельной в том случае, если отец и мать испытывали друг к другу искреннее расположение. Маленький объем спермы и отсутствие любви между родителями давали худший результат — порочную дочь. Хильдегарда упорно повторяла: сильная, здоровая женщина обладает теплом, достаточным, чтобы ребенок оказался похож на мать; дитя сильного мужчины и хрупкой женщины с большей вероятностью будет по-

ходить на отца. Будучи женщиной, Хильдегарда упорно отстаивала возможность ребенка унаследовать черты матери; вероятность — что любопытно — отсутствующая в остальных средневековых учениях, гласивших, будто ничто не может изгладить в облике потомства отцовские черты.

Хильдегарда оставила несколько заметок по поводу телесных проявлений сексуального удовольствия: у мужчин оно выражается, как правило, внезапно и грубо; наслаждение женщины подобно солнцу, любовно и постоянно согревающему землю так, чтобы могли созреть плоды. Она соглашается, что в женщине меньше тепла и больше влаги, чем в мужчине, но именно эти характеристики придают ей рассудительность и плодовитость. Лишь немногие средневековые сочинения несут в себе столь внимательное или столь благосклонное отношение к женщине. Альберт Великий писал, что деторождение и сопровождающие его опасности успокаивают у молодых женщин бьющие через край гуморы и смиряют их пыл. Большинство авторов довольствовались примитивными механическими схемами. Гильом Коншский разработал более утонченный вариант размещения плода в левой или правой стороне матки: зародыш в матке справа, но не на правом краю, легко мог развиться в женоподобного мужчину; зародыш слева, но не на левом краю, легко мог развиться в мужеподобную женщину, в которой теплоты и, как следствие, волос на теле больше, чем у прочих женщин. Средневековые авторы играли разными классификационными схемами, заимствованными у древних, прежде всего у Гиппократа. Создавать немыслимые комбинации типов была распространенным времяпрепровождением, о чем свидетельствует множество распространявшихся в широком кругу сочинений на народных языках. В «Диалоге Плацида и Тимео» перечислены такие факторы, как пространственное положение эмбриона, относительное количество женского и мужского семени и распределение телесного тепла. Если женское семя выделялось с правой стороны, а утробное тепло распространялось внутрь, с большой вероятностью рождалась светловолосая девочка приятного телосложения, обладавшая, однако, гордым нравом и манерами. Такие женщины — носительницы мужской теплоты в своем теле — были способны зачать даже от относительно холодного мужчины; их сексуальный аппетит мог оказаться ненасытным. Если же утробное тепло распространялось вне матки, дочь вырастала смуглой, с волосами на лице. Выйдя замуж за подходящего мужчину, женщина могла произвести на свет сильных, высоких и красивых сыновей. Через подобные построения средневековые писатели пытались классифицировать людей: мужчин тоже, но особенно — женщин: понять тип женщины было чрезвычайно важно не только для того, чтобы определить ее сексуаль-

ные потребности, но и чтобы увериться в ее способности к деторождению. Вероятно, врачей приглашали за советом при выборе женихов и невест. Средние века именуют «мужской эпохой», и, коль скоро иногда наблюдавшееся сходство ребенка с матерью не принималось в расчет, этот эпитет, безусловно, заслужен. Люди полагали, что даже незаконнорожденные дети знатных персон наследовали лучшие качества своего благородного отца.

Удовольствие

В то же время сексуальное удовольствие считалось привилегией мужчин: в XII–XIII вв., прежде чем переводы арабских медицинских трактатов перевернули традиционные представления о важности женского наслаждения, обязанности жены были однозначны: «У мужчины есть только одна жена. Он должен брать ее такой, как она есть, холодной при выполнении супружеского долга (*debitum*), и ему не следует ничего предпринимать, дабы согреть ее»[13]. Проститутки, как доказывала тогда наука, были стерильны, и с ними молодые люди могли познать плотскую любовь до брака. Теологи соглашались: ради продолжения рода человеческого отвратительный акт сношения должен сопровождаться приятными ощущениями. Гален даже представлял тому научное обоснование. Природа, по его мысли, создала половые органы более чувствительными, чем кожа, следовательно, именно в этих частях тела сосредоточивается наивысшее удовольствие, вызванное горячим желанием. Церковь, стремясь регулировать сексуальность и возвести брак на уровень таинства, также задавалась вопросами плотского наслаждения. Последователи Аристотеля могли отвергать факт получения женщиной удовольствия, однако большинство теологов опиралось на труды Галена, и потому им приходилось не только задумываться о предназначении женщины, но и определять подобающие рамки ее поведения. Вся дискуссия о сексуальности сводилась, в конечном счете, к вопросу о воспроизводстве. Хильдегарда Бингенская, настроенная поэтичнее многих средневековых писателей, сравнивала получаемое женщиной наслаждение с солнечным светом. Остальные авторы выражались куда прозаичнее. Они уподобляли сексуальное желание женщины промокшей древесине, разгоравшейся медленно, но тлевшей долгие часы. Потаенный пыл женщин завораживал мужские умы.

Знания о сексуальности

Богиня Гера ослепила Тирезия, когда тот обнаружил, что женщины испытывают от плотской любви большее удовольствие, чем мужчины.

Средневековое сознание жаждало узнать тайну, когда-то открытую Тирезию. Ища читателя, писатели-клирики нередко маскировали обсуждение сексуальности эзотерическими заголовками, именуя предмет рассказа «женскими секретами». В «Диалоге Плацида и Тимео», автор которого хотел представить себя вдохновленным Овидием, Гермафродит становится мифологическим воплощением поиска знаний о сексуальности. Он сбривает бороду, одевается в женское платье и, путешествуя из страны в страну, живет среди женщин и девушек; многие из них, поверив обманчивой внешности Гермафродита, оказывают ему расположение. В этот момент он вызывает их на откровенность и таким образом приоткрывает завесу над женскими тайнами. Состарившись и устав от жизни, он вновь переодевается мужчиной и открывает миру добытые знания. Единственный соперник Гермафродита по части посвящения мужчин в тайную жизнь женщины — Тротула, повитуха из Салерно. Разумеется, клирик, записавший эту легенду, и сам может поспорить с Гермафродитом и Тротулой, желая представить себя единственным хранителем секретов сексуальности. Мужские фантазии и вуайеризм оставили след даже в медицинских трактатах. Врачи описывали женскую мастурбацию, смакуя детали так, что их трудно не заподозрить в получении удовольствия от рассказа.

Если вступление в брак откладывалось, молодые люди оказывались отлученными от женского общества. Чтобы проникнуть в этот мир, они прибегали к услугам сводни (*entremetteuse*), готовой открыть женские тайны. Старуха, персонаж одного из эпизодов «Романа о Розе» Жана из Менга, цинично повествует о тонкостях продажной любви и учит искусству обирать простодушных. Раймунд Луллий в «Древе познания» создает образ куда более циничной матери, поощрявшей и по случаю даже присутствовавшей на кутежах собственной дочери; она «бесстыдно говорила с похотливой девицей и разглагольствовала о полученных ею с мужчинами удовольствиях, причем таких, о которых постыдилась бы рассказать своему сыну»[14]. Конечно, описанное — крайность, однако именно так обнаруживается страстное желание мужчин получить вожделенную, но совершенно недоступную информацию о поведении женщин. Фигура сводни стала традиционным типом в западной литературы: роман «Селестина» Фернандо де Рохаса (1499) — лучший тому пример. В Средние века единственными незадействованными наблюдателями полового акта были сводни или повитухи, получившие предписание суда получить доказательства в случае предполагаемой импотенции. Этого рода власть мужчины ощущали как угрозу, и их страхи отразились как в научной, так и в развлекательной литературе. Тротула приобрела известность не столько из-за своего труда об акушерстве, сколько благодаря умению пользоваться грозным оружи-

ем. Посвященная в искусство составлять снадобья и восстанавливать девственность, она знала, как обмануть мужчин; они, в свою очередь, опасаясь стать жертвой ее таинственного ремесла, платили ненавистью. Старуха превращалась в колдунью.

Страх перед женщиной подпитывался самыми невероятными поверьями. Чрево женщины, холодное и влажное, сравнивали со змеей, вползавшей в рот спящего, чтобы согреться. Сексуальные возможности женщин вызывали особенное беспокойство. Согласно традиции, восходившей к *Liber Pantegni*, при сношении женщина испытывала двоякое удовольствие — от принятия мужского семени благодаря «притягательной способности» влагалища, и от выделения собственной женской спермы. Учение Аристотеля заставляло вспомнить и о других тревожных признаках: переизбыток влаги в организме вынуждал женщин неустанно искать сексуального наслаждения. Считалось, что женщину невозможно удовлетворить; часто повторялась брошенная когда-то Ювеналом поговорка: «*lassata sed non satiata*» («измучена, но не насытилась»). Женщина, как утверждали, была единственным животным, требовавшим половых отношений после оплодотворения. Непристойные сочинения, особенно фаблио, наиболее гротескно изображали опасную власть женщин. Страх, изначально выражавшийся в форме шуток, постепенно перерос в презрение. На христианском Западе условий для подлинного диалога, т. е. искусства любви, не существовало.

В поисках искусства любви

Представления о браке и рождении детей — в средневековом сознании взаимодополняемые обязанности — безусловно, влияли на отношение к сексуальным удовольствиям. Верно ли это в отношении куртуазной философии и литературы? В книгах любовникам позволялось предаваться любовным утехам, но текст всегда оставлял простор для воображения. Подразумевала ли куртуазная любовь клиторальные ласки? Во всяком случае, Средние века создали такое представление о внебрачной эротике, которое требовало, чтобы мужчина в совершенстве владел собой. Судить об этом по источникам нелегко, так как использовавшиеся метафоры и символы могли относиться как к гомосексуальным, так и к гетеросексуальным отношениям. Как и остальные сочинения, трактат Константина Африканского «О соитии» отнюдь не освещает тему, вынесенную в заглавие. На его страницах, кроме советов, до или после еды лучше начинать сношение, нет рекомендаций по сексуальной технике; в основном текст посвящен физиологии и различным патологиям.

Новое восприятие эротики, как и многое другое, восходит к арабским трудам по медицине. Поскольку арабская цивилизация была полигамной, мужчинам приходилось прислушиваться к собственному телу, а женщинам не возбранялось искать пути получения удовольствия. «Канон» Авиценны подтверждает право на наслаждение. По общему мнению, неудовлетворенные жены неизбежно будут искать утешения с другими мужчинами на стороне или даже с женщинами. Западному миру такие представления были все еще чужды, но в пределах разумного получение сексуального удовольствия законными супругами допускалось. Альберт Великий признавал пользу любовной прелюдии, а некоторые средневековые авторы готовы были согласиться с женской мастурбацией до брака. Самые яркие страницы об искусстве любви создавались в конце XIII – начале XIV в. Врачи Магнин и Джон из Гаддесдена давали современникам советы, уместные и в сегодняшних пособиях для новобрачных. Они подробно объясняли, как нужно прикасаться к женщине, чтобы подготовить ее к соитию. Цель любовной игры состояла в одновременном выделении мужского и женского семени, т. е. в одновременном оргазме. Петр из Абано рекомендовал стимуляцию клитора (конечно, не употребляя названия органа) как средство довести женщину до полуобморочного состояния. Наряду с этой технической уловкой он советовал женщинам освежать дыхание. Идеальный половой акт должен был пройти так, чтобы оградить семя от соприкосновения с воздухом и таки образом не испортить его.

Невозможно определить, насколько популярны были подобные трактаты. Однако для осознания людьми возможности совершенствовать свою сексуальную технику существовало еще одно препятствие. Если брак оказывался бесплодным, а у женщины не наблюдалось никакой патологии, тогда на мужа падала часть вины за то, что он, возможно, неправильно подготавливал супругу к зачатию. Едва ли даже самые свободомыслящие средневековые мужчины добровольно приняли бы на себя такую ответственность.

Тем не менее, половой жизни придавалось и положительное значение. Регулярные сношения считались необходимыми для поддержания равновесия в организме. Тротула настаивала, что для женщин воздержание вело к серьезным проблемам, например, к истерическим припадкам (собственно, *suffocatio uteri*, «сдавление матки» – *Примеч. пер.*) (состояние, знакомое многим вдовам). К концу XIII в. человеческое тело одержало победу в борьбе за свои права. Появился даже трактат об искусстве любви, точнее, о сексуальных позах. Вместе с сочинением Тротулы этот текст был включен в каталонскую рукопись «Speculun al foderi» («Зерцало искусства любви»)[15]. Бесстрастным, техническим

языком описаны 24 позиции. На Западе, в отличие от Востока, сексуальные приемы не считались средством достижения гармонии с Космосом. И все же «Зерцало» оставило далеко позади единственную позицию, разрешенную Церковью и рекомендованную докторами. Однако если заявленная цель этого сочинения — подвигнуть читателя на получение удовольствий от секса, то методы предлагаются клинические: женщину изучают и манипулируют ею. В описании эрогенных зон (упоминание о клиторе отсутствует) или «противоестественных» совокуплений книга не отличается особой смелостью. Но на ее страницах эротика очевидно отделена от медицинского дискурса с его непременной ориентацией на продолжение рода. Логическим продолжением «Зерцала», со скидкой на эпоху, могли бы оказаться творения Аретино, однако этот трактат едва ли привносил новое в искусство любви. Женщина изображается полностью пассивной, и мужчина волен обращаться с ней по своему усмотрению. Очевидно, что руководство Джона из Гаддесдена, наставлявшего женщин в умении разжигать мужское желание, было гораздо полезнее с практической точки зрения, даже если и не отличалось систематичностью.

Постепенно страх перед тайным и враждебность в отношении к женщине уступали место соучастию. Мужчины и женщины осознали, что удовольствие от сексуальных отношений могут получать оба партнера. Сочинения, подтверждающие эту мысль, не доминировали в сложившейся традиции, но они показывают, что в XIII–XIV вв., несмотря на церковные запреты, сексуальное наслаждение — особенно наслаждение женщины — оказалось в центре внимания. Естественным потребностям человеческой природы отводилось должное и почетное место. И хотя возможности медицины в лечении недугов все еще казались призрачными, люди начали позитивно воспринимать собственное тело.

Женские болезни

Навязчивой идеей средневековой медицины было бесплодие. Врачи, приглашенные для осмотра женщины, не могли ни прикасаться к ней, ни осматривать непосредственно. Если возникали проблемы с пессарием или чем-то подобным, требовались услуги повитухи. Однако хирургам позволяли оперировать или удалять плеву или иные образования, мешавшие нормальным половым сношениям. После операции вводилась трубка: она препятствовала образованию рубца, который мог бы закрыть отверстие, и позволяла мочиться. Тем не менее, к хирургии прибегали лишь в случаях очевидных пороков развития. В лечении менее серьезных болезней полагались на мази, порошки, снадобья и особые диеты, корректировавшие избыток тепла или холода, вызыв-

ших бесплодие. Обилие народных средств, а также множество святых, которым приписывалась власть делать женщину плодовитой, говорят о том, насколько важной была эта проблема. Предъявлявшееся к женщинам требование быть продолжательницей рода вызывали к жизни одновременно и чувство вины, и сестринскую солидарность.

Научная и медицинская литература, посвященная теме бесплодия, свидетельствует о некоторых удивительных догадках, но в ней довольно и предрассудков. С помощью *Exempla*, кратких текстов, иллюстрировавших тот или иной научный факт, знания избранных распространялись в более широком кругу читателей. Едва ли не все энциклопедисты монотонно повторяли вслед за Исидором Севильским, а тот, в свою очередь, за Плинием, мысль об оскверняющем воздействии менструальной крови, остававшуюся актуальной на протяжении всего Средневековья. Из-за этой отвратительной субстанции не всходили семена, могло прокиснуть виноградное сусло, погибали травы, деревья роняли плоды, ржавело железо и чернела медь, бесились собаки. Она даже растворяла пятно, которое невозможно было соскоблить железом. Более тревожным было поверье, будто ребенок, зачатый во время менструации, рождался рыжеволосым, со всеми вытекающими последствиями, которые средневековый человек соотносил с подобной внешностью. Любой ребенок мог подхватить корь или оспу — болезни, вызванные попыткой молодого организма очиститься от менструальной крови, впитанной через «поры».

Средневековые ученые полагались на авторитетное суждение Аристотеля, будто от взгляда менструирующей женщины может потемнеть зеркало. Альберт Великий приводит научное объяснение этого явления: в глаз, орган пассивного восприятия, попадала часть менструальных выделений, и, согласно аристотелевской и галеновой теории зрения, окружающий воздух изменял свои свойства и через него вредные испарения попадали на поверхность зеркала. После менопаузы женщины представляли особенную опасность, так как избыток гуморов, более не покидающих тело с менструацией, теперь выделялся через глаза. В сочинении «Об удивительных волшебных секретах Альберта Великого и Альберта Малого» говорилось, что старухи могут отравить ребенка, лежащего в колыбели, только посмотрев на него. Бедные женщины, питавшиеся грубой, трудно переваривавшейся пищей, считались худшими «отравительницами». Такой псевдонаучный аргумент оправдывал исключение из общественной жизни целой группы — женщин, потерявших не только привлекательность, но и свою социальную функцию (способность к деторождению). Состарившиеся женщины настолько привыкли к навязанной им роли, что оказались невосприимчивыми к ее последствиям. В этом отношении они напоми-

нали понтийского царя Митридата, невосприимчивого к действию яда. Авиценна добавил научности описанному поверью, отметив, что скворцы едят болиголов без ущерба для себя.

В Средние века способностью царя Митридата оказалась наделенной героиня легенды – молодая женщина. Наиболее красноречиво ее история изложена в «Диалоге Плацида и Тимео». Царь, страшась возросшего могущества Александра, приказал кормить одну из девушек, живших при дворе, ядовитой пищей. Выдержав все тяготы воспитания, она была облачена в соблазнительные одежды и украшения и отправлена Александру в качестве подарка. Великий полководец был готов поддаться ее чарам, когда его придворные мудрецы – Аристотель и его учитель Сократ – замечают присутствие яда в теле женщины. Александр не верит, поэтому решено устроить испытание: девушка целует двух рабов. Они тотчас же умирают, равно как и животные, до которых она дотрагивается. Девушку сжигают на костре. В других редакциях легенды яд передается через поцелуй, дыхание или половое сношение.

Эта история, пользовавшаяся большой популярностью во 2-й половине XIII столетия, оставила заметный след в литературе. Она отражала не только страхи перед менструацией, но и ужас перед проказой, путь распространения которой оставался дилеммой для медицины. Некоторые врачи полагали, что проказой можно заразиться через половой контакт с менструирующей женщиной; другие думали, будто ребенок, зачатый в таких условиях, вероятно, станет прокаженным. И пусть историкам пришлось признать, что уровень распространения проказы в средневековом обществе был не столь велик, болезнь воздействовала на воображение достаточно для возникновения бесчисленных мифов. Медики много знали об этом недуге, но длительность инкубационного периода вводила их в заблуждение относительно причин. К несчастью для женщин, пробел в медицинских знаниях восполнила старая теория о передаче болезней половым путем. Гильом Коншский пояснял, что если прокаженный мужчина будет спать с женщиной, заразится не она, но ее следующий любовник. Причина виделась в следующем: женщина, обладая холодным телом, способна сопротивляться порче, заключенной в организме мужчины. Но гнилостная субстанция, перешедшая к ней от носителя болезни, может передаться ей при соитии, а затем перейти на половые органы второго мужчины. Другими словами, проказу считали венерической болезнью. Сходная симптоматика позволяла легко спутать этот недуг с настоящей венерической инфекцией, *Chlamydia trachomatis*. Казалось, женщины воистину не были подвержены проказе: возможно потому, что мужчины вели более подвижную жизнь и подвергались большему риску. Женщины,

при постоянном контакте с инфицированным мужем, могли и вправду выработать сопротивляемость болезни. Отсюда число прокаженных женщин было ниже, чем прокаженных мужчин. Соответственно, женщин воспринимали как переносчиц, а не жертв недуга: так зародился миф о смертоносных любовных объятиях.

В «Тристане» Беруля связь между Изольдой и прокаженными ясна. Король Марк изобретает для своей жены, подозреваемой в измене, наказание, достойное его женоненавистнических страхов: он решает отдать ее банде сексуально озабоченных прокаженных. Королева спасается бегством. В одном примечательном эпизоде Изольда доказывает свою невиновность перед рыцарями короля Артура, а затем пересекает тинистое болото на плечах Тристана, переодетого прокаженным. Детали текста позволяют предположить, что побег следует рассматривать как иносказание для ужасающего соития. Автор называет Изольду «гадюкой» (*givre*) – т. е. омерзительным существом, сбрасывающим кожу, как происходит с прокаженными. Королю и собравшимся баронам Изольда объявляет, что не подвержена действию заразы: ее сияющая красота побеждает болотную гниль. Уже здесь женщина двулична, в ней сочетаются прекрасное и порочное: образ, возникавший на страницах художественной литературы и столетия спустя. Мужчины превращаются в зрителей женского триумфа. В иных контекстах мужчины всего лишь тайно наблюдают за женщинами: желание видеть объединяет мифического Гермафродита, мужа Мелюзины и всех остальных отважных героев и галантных рыцарей, которые на радость ли, на горе ли себе отправляются следить за обнаженными женщинами или феями, демонстрирующими женские тайны во время купания в источнике.

В «Тристане» прокаженный олицетворяет необузданное половое влечение, фактически отвечающее истинной женской природе. В *жесте* «Ами и Амиль», написанной приблизительно в 1200 г., мы видим иное, но похожее отношение к болезни[16]. Само название предполагает, что между героями песни есть нечто общее. И вправду, они похожи, как две капли воды, и когда Ами, играя роль своего друга Амиля, произносит брачный обет, хотя сам уже женат, его настигает кара в виде проказы. С таинствами не шутят, даже с самыми благими намерениями. Внешний облик Ами настолько ужасен, настолько отвратителен, что его жена убеждает баронов, народ и даже епископа в необходимости развода. Общее мнение таково: женщину в полном расцвете сил нельзя заставить делить ложе с развалиной. Искупительная жертва и последующее чудо благополучно завершают историю, однако герой, излеченный от напасти, злится, поскольку его жена обвиняет его, и отнюдь не единожды, как можно думать, в половом бессилии.

Приведенный текст являет собой реалистическое описание губительного воздействия проказы. Вопреки широко распространенному в Средние века поверью, в данном случае болезнь уменьшает сексуальные возможности мужчины, а его пышущая здоровьем жена торжествует благодаря бьющей через край энергии. Болезнь истощает силы мужчины, так что он оказывается беспомощной жертвой супруги. Однако она одновременно служит и пособницей прокаженных, изображенных такими, как они представали в мужских фантазиях: сексуально опасной группой, единственным обществом, где ненасытная женщина могла обрести удовлетворение. Отношение средневековых людей к проказе было неоднозначным. Жертвы болезни были объектом ежедневных дел милосердия, и все же в сознании большинства они олицетворяли распад. Многие медики неосознанно переносили фольклорные образы в свои сочинения. Разумеется, проказа не передается половым путем. И все же одна только мысль об этой возможности усиливала чувства страха и вины, связанных с половым актом (позднее роль проказы займет сифилис). Средневековых женщин одновременно считали и инструментом греха, заслуживающим гнева Всевышнего, и посредниками в передаче болезни, делавшей грех достоянием публики.

Средневековым представлениям о женщине, какими бы разнообразными и противоречивыми они ни были, предстояла долгая жизнь. Теориям и терминам, появившимся в Средневековье, суждено было определять сознание людей и в последующие столетия. Средневековое видение женской физиологии, с его ложной, но соблазнительной идеей женского семени, будет влиять на этическую мысль еще долгое время, даже когда наука выдвинет новые теории. Церковь в Средние века занимала в своих запретах и осуждениях достаточно взвешенную позицию, а вот дерзкие заявления некоторых врачей и даже теологов выглядят довольно неожиданными. Они решительно пускались в рассуждения о сексуальности и воспроизводстве, а их понимание любовной игры подразумевало право женщины на удовольствие, при условии, что целью ставилось продолжение рода. К сожалению, средневековая мысль несла на себе отпечаток различных фобий — страха перед женщиной, укоренившегося в мужском сознании, страха, рождавшегося из недостатка знаний о природе болезни, страха, коренившегося в прошлом и запечатленного в литературе. Мужские фантазии благоговейно сохранялись в мифе и, не подвергаясь критике, приобретали глубокие корни. Некоторые средневековые идеи сыграли положительную роль в судьбе женщин, однако другие впоследствии послужили оправданием охоты на ведьм. Медицина, призванная предупреждать челове-

ка о возможном влиянии сил природы, во многом определила перемены, начавшиеся во 2-й половине XIII столетия. Однако в последние два столетия Средневековья, когда проповедники-фанатики провозгласили скорое наступление конца света, медицине пришлось занять оборонительную позицию. В тайниках сознания всегда коренился страх, и, в конечном счете, именно страх диктовал средневековым ученым то, какой путь восприятия женщины и мира они выбирали. С течением столетий ситуация не всегда становилась лучше.

3

Женщина под покровительством

Карла Казагранде

Мы не знаем, сколь многие женщины Запада в Средние века покойно жили дома, при храме или в стенах монастыря, покорно внимая образованным и красноречивым мужчинам, которые подчиняли их всевозможным правилам и ограничениям. Слова проповедников, наставления отцов, увещания духовников, запреты исповедников, приказы мужей, возможно, и были действенны, но что они расскажут нам о жизни женщин? Мы знаем только, что женщинам приходилось каждый день иметь дело с мужчинами, которым общество доверило тонкую задачу управления их телами и душами, и которых поддержала в этом жесткая идеология. Часть истории женской лжи заключена, поэтому, в истории мужских слов, которые произносились надменно, резко, а иногда угрожающе.

Разговор с женщинами

С конца XII до конца XV столетия светские и духовные тексты, писанные клириками и мирянами, свидетельствовали о срочной надобности сформулировать новые ценности и модели поведения для женщин. Трудно определить точно, что же делали женщины, настолько странного и настолько отличного от прошлых столетий, что вызвало такую вспышку со стороны самозваных моральных опекунов общества. Верно, что вовлеченность женщин в религию увеличилась качественно и количественно. Некоторые женщины участвовали

в еретических движениях; многие вступили в признанные ордены, а другие избрали религиозную жизнь, посвященную Богу и бедным, вне церковных учреждений. Многие из них начали писать о стремлении к более интенсивным и прямым отношениям с Богом. В то же время женщины продолжали вносить многообразный вклад в общественную жизнь — в экономике, политике и в семейных делах. Многие работали на полях или принимали участие в производстве и торговле; некоторые оказались в центре политики и борьбы за власть; все они играли роль жены, матери или дочери. Новая волна пастырской и наставительной литературы стремилась дать определения всем этим ролям.

Фон, на котором мы должны представить себе женщин этого времени, был пестр. Города выросли там, где когда-то были леса и деревни. В дополнение к иерархии феодальной появилась новая, купеческо-ростовщическая. Новые формы власти и культуры росли наряду с традиционным строем господ и монахов. Общество с XI и вплоть до XIII в. непрестанно изменялось, и непрестанное развитие осложнило жизнь женщины.

Не случайно главными поборниками новой воспитательной программы для женщин были нищенствующие монахи: официальная Церковь обращалась к членам новых орденов в надежде, что они знали, как ответить на религиозное и идеологическое настроение изменяющегося общества. Эти монахи странствовали по городам, университетам, дворам монархов и деревням; они говорили с еретиками, королями, поселянами, купцами, ремесленниками и интеллектуалами; они занимались тем, что возвращали слово Божие тем, кто потерял, оспорил или забыл его. Францисканцы и доминиканцы, полагая женщин важной частью в мозаике их честолюбивого пастырского проекта, часто проповедовали непосредственно им.

Из многих текстов, в течение трех веков произнесенных женщинам о женщинах, наибольшее влияние имели составленные между концом XII и началом XV столетия. В эти годы была сделана серьезная попытка построить гибкую этическую модель, подходящую для женщин во все более усложняющемся и дифференцирующемся обществе; прочная педагогическая и пастырская основа для нее была создана.

Тексты этого решающего времени стали основой для позднейшей дидактической и пастырской литературы о женщинах. Но они были обращены в прошлое, часто очень отдаленное прошлое. Настойчиво указывая путь к добродетели и спасению, монахи, клирики и миряне анализировали традицию, наставляя женщин словами предков. Священное Писание, языческие книги, исполненные древней мудрости, учительные, нравственные, богословские и агиографические труды Отцов Церкви или монахов и наставников более поздних времен, —

ничто не было упущено при создании новой модели поведения женщин в надежде на то, что авторитет прошлого поможет этой модели в настоящем начать, а в будущем — продолжить работать.

Что за женщины?

Мало мужчин, много женщин

Мужчины и женщины делают историю вместе. Мы почти всегда знаем имя мужчины, культурный фон его деятельности, его друзей, его путешествия, дату и место его рождения. Если он был клириком, мы знаем, к какому ордену и в каком сане он принадлежал; если он был мирянином, мы можем определить его социальное положение и культурный уровень. Здесь мы будем иметь дело с такими интеллектуалами, как Алан Лилльский († 1202) и Эгидий Римский († 1316); такими проповедниками и пастырями, как Иаков из Витри († 1240); такими доминиканцами, как Винцент из Бовэ († 1264), Вильгельм Перальд († 1261), Хумберт де Романис († 1277) и Иаков Ворагинский († 1298), и такими францисканцами, как Гильберт из Турне († 1284), Иоанн Уэльский († 1285) и Дуранд Шампанский († 1340?); такими образованными мирянами, как Филипп Новарский († 1261–1264) и Франческо из Барберино († 1348), и со святым королем Людовиком IX Французским († 1270). Их слова, обращенные к женщинам, были достойны записи — по-латыни духовенством, на простонародном языке мирянами. Спустя века эти слова приняли традиционную нормативную форму проповеди, морального или наставительного трактата. Как и их авторы, эти работы, могут быть, каждая, идентифицированы и признаны. Мы знаем их названия, можем установить их источники, восстановить их контексты, проследить их судьбу.

Но имена и биографии по другую сторону по большей части неизвестны. В пастырской и наставительной литературе женщины появляются как ряд типов, обнимающий весь спектр возможных ситуаций. Все они были представлены в больших количествах. К образованию женщины относились особенно честолюбиво. Проповедникам не нравилось говорить с некоторыми из них, либо потому что они располагались выше по общественной лестнице, либо посвятили себя праведной и добродетельной жизни. Вызов со стороны женщин должен был развить модель, применимую ко всем женщинам, на все времена.

Положение и роль женщины в социальной и религиозной жизни были подробно изучены, чтобы выработать точный образ действий. Любопытство и энтузиазм, с которым была исследована женская

жизнь, вызвали беспрецедентное развитие классификации: те, кто проповедовал женщинам с нравственной или дидактической целью, попытались разработать типологию аудитории. Но все же описать и классифицировать женщин не было так просто. Традиционно женщин редко считали составной частью общества, их относили к основной категории «женщина». Эта категория легко позволила — при следовании строгим моральным критериям — сравнивать затасканные образы Похотливой Женщины (субъект и объект греха) и Целомудренной Женщины (символ добродетели и орудие спасения души). Зазор между «женщиной» и «женщиной» производил неуверенность и недоумение, для которых проповедники и интеллектуалы изо всех сил пытались найти эффективные решения. В экспериментальной фазе, которая продлилась все XIII столетие, проблема женщин доминировала в пастырских и дидактических писаниях. Их авторы никогда не пришли к полному согласию о критериях классификации женской аудитории.

Классифицируя женщин

Женская аудитория Алана Лилльского состояла из дев, вдов и замужних. Те же категории, включая монахинь и дев, слушали проповеди Иакова из Витри и Гильберта из Турне[1]. Винцент из Бовэ и Вильгельм Перальд в поучениях юным государям обращались к придворным девушкам, которые готовились в будущем стать женами, вдовами или дать обеты[2]. Францисканец Иоанн Уэльский в своем кратком нравственном руководстве рассматривал замужних, вдов и девственниц. Доминиканец Иаков Ворагинский в проповедях, как и в истории Генуи, обращал внимание прежде всего на жен и матерей[3]. Мирянин Филипп Новарский в трактате о четырех возрастах человека предложил свод правил для девушек и юношей, для людей среднего возраста и для старых женщин[4]. Король Людовик IX обратился к королевам в кратком сборнике поучений для дочери, будущей правительницы. Точно так же францисканец Дуранд Шампанский составил *Зерцало* для жены короля Франции[5].

Эгидий Римский, чьи аргументы восходили к аристотелевской теории государства, различал женщин по месту в естественном политическом сообществе, в семье, говоря о женах, матерях и дочерях[6]. Доминиканец Хумберт де Романис полагал, что проповеди должны быть различны для различных категорий женщин. В его руководстве для проповедников необычайно умножилось число примеров: монастырские женщины разделились на бенедиктинок, цистерцианок, доминиканок, францисканок, *humiliatae*, августинок, бегинок и на воспитываемых при монастыре девушек. Мирские женщины разделились на

дворянок, горожанок, прислугу в богатых семьях, бедных поселянок и блудниц[7].

Число категорий женщин взрывообразно умножил юрист Франческо из Барберино. Начав с юных девушек и невест, он продолжил обсуждением замужних, женщин, пропустивших время брака, и женщин, вступивших в брак в поздние годы. В каждую из этих категорий он внес подразделения в зависимости от происхождения из аристократической, императорской или королевской семьи или от рыцаря, судьи, врача, купца, ремесленника, поселянина или рабочего. Не удовлетворившись этим, он выделил затем вдов, монашествующих в миру, монахинь, затворниц, дам в положении, служанок и кормилиц, закончив перечнем более скромных цирюльниц, пекарих, бакалейщиц, ткачих, мельничих, птичниц, нищенок, лоточниц и трактирщиц. О блудницах он сделал оговорку: «Я не собираюсь ни писать о них, ни даже упоминать, поскольку они не заслуживают слов»[8].

Последнее замечание важно, потому что эта классификация женщин, безусловно, самая богатая и самая полная, вероятно, является и самым близким описанием реальной социальной ситуации, которое мы имеем. Франческо из Барберино, однако, не намеревался создать нейтральное описание; были женщины, которых он отказался обсуждать. Его труд *Reggimento e costumi di donna* даже больше, чем другие вышеперечисленные, отразил вызывавший много споров компромисс между тем, чем была и чем должна была быть женщина. Проповедник, моралист и учитель брал из действительности или даже конструировал категории женщин, воплощающие или могущие воплотить те ценности, которые он предлагал. Только женщины определенных категорий могли быть добродетельными. Другие были осуждены на социальную маргинализацию и на греховную жизнь. Короче говоря, женщины составляли предмет социологии, которая была по большей части идеологией, были предметом описания, которое почти всегда служило моральной цели, и классификации, которая уже была моделью.

Молодые женщины и старые женщины

Критерии классификации — важный ключ к системам ценности и моделям поведения женщин. В текстах много различных критериев, и часто автор классифицировал более чем по одному. Самым простым и, очевидно самым нейтральным (относительно и мужчин, и женщин) критерием является возраст. Проповедники разделили мир женщин на молодых и старух.

Старухи, часто входящие в категорию вдов, заняли важное положение. Если они были мудры и добродетельны, то могли послужить приме-

ром для подражания, могли наставлять и направлять младших женщин. Однако множество старух вели греховную жизнь: слишком много болтали, пытались прикрыть дряхлые тела причудливой одеждой и украшениями, жаждали плотских удовольствий, мало подходящих для их возраста. Проповеди и трактаты часто высмеивали их, сочетая классические образы вмешивающихся в жизнь семей сводней, разносчиц любовных записок и старых колдуний, обманывающих простых женщин волшбой и колдовством. Согласно проповедникам и моралистам, такого рода старая карга особенно искусно толкала других женщин на грех. Вильгельм Перальд писал с большим беспокойством: «Где ни человек, ни дьявол не преуспевают в служении пороку, там преуспеет старуха»[9]. И все же, в противопоставление этим пагубным женщинам — Иаков из Витри не смущался называть их «слугами дьявола», а Перальд заявил, что дьявол должен послать на них адские языки огня в богохульной пародии на Пятидесятницу[10], — проповеди и моральные трактаты продолжали вызывать образ трезвой и скромной старухи, которая заботилась о семье и с великим рвением предавалась посту и молитве.

Впервые стали объектом особой идеологической обработки молодые девушки. К знатным девушкам обратились Винцентий из Бовэ и Перальд, в то время как Хумберт подготовил две проповеди, одну для школьниц и одну для монастырских послушниц, и Филипп Новарский посвятил отдельные главы молодым девушкам; Эгидий Римский говорил с юными дочерьми горожан, с группой, олицетворявшей ощутимый и важный вызов. На девушках поверялись основные ценности и модели, предназначенные для предложения другим женщинам. При этом считалось, что преподавать девушкам трудно из-за естественной у них нехватки дисциплины и неразвитости нравственного чувства. Франческо из Барберино вел беседы с девушками, которые оказывались в состоянии различить добро и зло только после того, как впервые непроизвольно краснели[11]. Эгидий Римский предположил, что молодые девушки нуждались в более строгой дисциплине, чем их старшие подруги, из-за нехватки здравого рассудка, связанной с их женственностью, преумноженной их юностью, как отметил Аристотель[12].

В возрасте, который можно было назвать юностью (нет почти никакой информации о детстве), девушки никогда не были только «молодыми девушками». Они были также богаты, бедны, или знатны, из светских или духовных семей. Даже Филипп Новарский, который принял показатель возраста за первое отличие, вынужден был обратиться к более подробной классификации, приспосабливая свой подход к девушкам, предназначенным для брака или для монастыря, благородного или низкого происхождения[13], и учесть такие аспекты, как выполняемая девушкой работа и степень ее образованности.

Социальные слои и семейные роли

Одного возрастного критерия было недостаточно для описания женщины. Должно было учесть и другие факторы, такие, как настоящее или будущее положение в обществе. Доминиканец Хумберт де Романис и мирянин Франческо из Барберино первыми пошли этим путем. В их работах женщины были сгруппированы согласно построению общества в целом, т. е.: по положению относительно Церкви и власти, по богатству, происхождению, занятию. Очевидно, женское общество, описанное французским монахом, отличалось от описанного флорентийским юристом. Хумберт классифицировал монахинь по их орденам и подчеркнул институциональную (полуинституциональную в случае бегинок) природу женской религиозности. Франческо тщательно разбирал вопрос о домашней религиозной практике и о том, что касается затворниц; о монахинях же и о монастырской жизни говорил в общих чертах. Владетельные особы, дворянки, жены и дочери ученых, купцов, ремесленников, поселян и работающие женщины в светском обществе, изображенном Франческо, жили в более сложной системе отношений, чем дворянки, горожанки, служанки, поселянки и блудницы, которых рассматривает Хумберт.

Однако, для обоих авторов, сколь ни сложное общество они изображали, у его женской половины система ценностей и иерархия были тождественны мужским. Были, с одной стороны, монахини, играющие роли, определенные церковной общиной. С другой стороны, были мирянки, составлявшие часть общества как жены, дочери или матери мужчин, которые властвовали или были подвластны, сражались или трудились, владели и наслаждались богатством или были бедны. Отношение мирских женщин к обществу было установлено семьей, их роль в обществе основывалась прежде всего на их роли в семье. Франческо из Барберино делил женщин на разряды по их роли в семье: дочь, невеста, жена или вдова. Так же Хумберт, обращаясь к благородным, городским или бедным женщинам, в действительности говорил с женами дворян, горожан или поселян. Его предписания касались отношений с мужем и остальной семьей.

Даже неженский труд нарушил почти полную идентичность между социальным уровнем и семейной ролью женщины. Хумберт, как и другие проповедники, отличал прислугу от остальных, но ее работа была замкнута в царстве семьи, частью которого они были. В качестве работниц, освобожденных от семьи, рассматривались, конечно, лишь блудницы. Хумберт назначает им отдельное место, но советует им последовать утешительному примеру Марии Магдалины, бросить свое позорное дело и посвятить себя новой, покаянной жизни[14].

Для доминиканца Хумберта женщины, работающие вне дома, или не существовали или были греховны по определению. Мирянин Франческо из Барберино, напротив, показывает множество примеров трудящихся женщин, хотя их работа мало послужила возвышению их статуса. Он поместил их в одной из последних глав *Reggimento*, чтобы не позорить благородных и важных женщин, которым посвящена остальная часть работы[15], они перечислены *con brevitate* только чтобы отметить их самые распространенные недостатки. «Не моя задача говорить об их достоинствах; — писал Франческо, — делаешь добро — живи счастливо; / а на их возвышенных образах / эта книга не будет задерживаться». Он предпочел бы не обсуждать этих птичниц, цирюльниц и ткачих. Он чувствовал, что все, что он должен был сказать, было уже сказано о женах и дочерях более или менее высокопоставленных мужчин. Почти неосознанно пришло решение «сделать книгу более общей»[16] — это было неоднозначным и, конечно, неохотным признанием того, что положение женщин было намного сложнее, чем предполагала классификация проповедников и моралистов.

У Эгидия Римского, который всегда работал на теоретическом уровне и пытался определить общие принципы, не было потребности идти на компромисс с действительностью. Социальное положение женщины, насколько он его коснулся, могло быть определено только в пределах первичного, естественного и необходимого политического сообщества — семьи. Он не интересуется женщинами, которые ушли в монастырь или заняты чем-то необычным или низким вне семьи. Женщины были только женами, матерями или дочерями; их единственной задачей было произвести и воспитать детей; они работали только в пределах дома. Проповедники нашли подтверждение тому, что они говорили, в ясном, недвусмысленном языке аристотелевской политики, которая была основанием их видения нравственного: чтобы быть частью общества, женщины должны быть частью семьи — всегда.

Королевы, принцессы и дамы

Некоторые семьи занимали более высокое положение, чем другие. Поэтому некоторые жены, матери и дочери были более важны и привлекали больше внимания, чем другие. Королевы, принцессы, придворные дамы и аристократки часто были предметом обсуждения в пастырских и наставительных работах, разбираемых здесь. Некоторые из них даже всплыли из моря анонимности, в котором оставалось большинство женщин. Хумберт де Романис написал проповедь для дворянок. Франческо из Барберино посвятил много страниц своего трактата дочерям императоров, королей, маркизов, графов и баронов. Винцен-

тий из Бовэ и Гильельм Перальд занимались образованием благородных девушек. Король Людовик IX давал уроки своей дочери Изабелле, королеве Наваррской. Дуранд Шампанский делал то же самое в своем *Speculum dominarum*, посвященном Иоанне Наваррской, жене Филиппа Красивого.

Это не означало, что личная жизнь Иоанны или Изабеллы представляла особый интерес для авторов, и не означало, что предложенные модели поведения предназначены только для аристократии. Напротив, чем более универсально действуют предложенные ценности и модели, тем больше дворянок становится примером. В представлении проповедников и моралистов королевы, принцессы и знатные дамы могли стать конкретными, живыми моделями для всех женщин благодаря данному им Богом высокому социальному статусу, который обязывал их, как написал Хумберт де Романис, соблюдать моральные правила особенно строго[17].

В центре всеобщего внимания оказалось данное царственной дочери Людовика IX наставление «быть совершенной во всем, дабы всякий услышавший о Вас или увидевший Вас мог бы последовать вашему примеру»[18]. В описании Дуранда Шампанского королева была объектом внимания для целой страны. Так как люди приезжали из всех уголков государства, чтобы взглянуть на нее, она больше не была просто «женщиной, но примером святости, воплощением вежества, зерцалом чести»[19]. Франческо из Барберино полагал, что королевы и принцессы, которых социальный статус обязывает усваивать «благородный обычай»[20], были для дворянок, горожанок и поселянок прекрасным образцом для подражания, для каждой — соответственно ее положению. Когда нечто спускается вниз по социальной лестнице, правила могут быть упрощены, дисциплина — ослаблена, ценности — подпорчены, но всех женщин побуждали взирать на образец женщины благородного обычая, которой в полной мере могла быть только королева.

Девы, вдовы и замужние

Три разряда женщин привлекли, подобно магнитам, и вобрали в себя многочисленных женщин: девушек, матерей, старух, королев, поселянок, аббатис, послушниц, служанок, дам и так далее. Эти древние разряды, установленные трудами мудрых и святых мужей, начиная с Отцов Церкви, суть девы, вдовы и замужние женщины.

Когда Алан Лилльский, Иаков из Витри, Винцент из Бовэ, Вильгельм Перальд, Гильберт из Турне и Иоанн Уэльский решили обратиться к женщинам, образцы, которые они (как и многие до них) оценивали, были женщинами, по-разному использующие свою сексуаль-

ность. Некоторые девственницы отринули ее навсегда через добровольный и сознательный акт отказа; другие, вдовы, были в состоянии отринуть ее, когда случай лишал их мужа; третьи, замужние женщины, ограничились сексом ради деторождения в пределах и для пользы семьи.

Все эти женщины были целомудренны. Классификация добродетелей, употребляемая богословами и пастырями XIII в., прямо определяла их как добродетельных. Они знали, как использовать ту форму умеренности, которая известна как целомудрие или сдержанность, которая внесла порядок в опасный хаос сексуальных наслаждений. Целомудрие, рассмотренное, как единственное средство от страсти, на которую все человечество было осуждено после первородного греха, часто рекомендовалось для мужчин и женщин, но чаще для женщин. Когда в богословских и пастырских текстах говорилось о целомудрии, почти всегда приводились в пример три его формы: практикуемое девственницами, вдовами и замужними женщинами. Это выглядело так: если бы однажды женщины — по природе более похотливые и менее способные ограничивать физические желания — обеспечили победу целомудрия над похотью, то стало бы легче всем остальным. Короче говоря, женщины были теоретической и практической базой исследований, путем которых общество в целом создало и испытало специфическое понятие сексуальности.

Целомудрие девственниц, вдов и замужних женщин поместило сексуальность в область неопределенности между полным отказом от нее и контролируемым использованием с целью деторождения. Обе крайности показывают, как духовные и рациональные соображения побеждали, как предполагалось, материальные и чувственные. Как все добродетели, целомудрие — добродетель тела, но прежде всего души — было очень требовательным. Наказаний и внешней дисциплины было недостаточно; требовались также намерение, размышление и согласие. «Целомудрие, — писал Фома Аквинский, — находит свой дом в душе, хотя его природа находится в теле»[21]. Женщину считали девственницей не только за нерастленность тела, но также и за чистоту мыслей, не запятнанных похотью благодаря трудному выбору, который она сделала и которому последовала. Будь она изнасилована без своего согласия и не испытывая удовольствия, она все равно осталась бы девственницей. Точно так же вдова была добродетельна не только из-за случая, который освободил ее от сексуальных обязательств, но и потому, что она смогла освободить свой дух от чувственного желания. Замужняя женщина была добродетельна в браке, пока ее намерения были чистыми, целомудренными и устремленными к уплате супружеского долга и продолжению рода.

Хотя такая напряженность духовной и волевой природы целомудрия позволила женщинам, когда-то утратившим непорочность (вдовы), или продолжавшим это делать (жены), считаться целомудренными и потому добродетельными, чистоту их намерений нельзя было считать равной чистоте намерений девственницы, которая, не считая исключительных обстоятельств, могла рассчитывать на нерастленность тела. Телесная непорочность была менее важна, когда определяла целомудрие как добродетель, чем когда служила установлению иерархии форм добродетели, которые можно принять. Духовное целомудрие дев, вдов и жен было различно, потому что целомудрие их тел было разным. Нерастленное тело позволяло девственницам охватить духовную жизнь в сердечной полноте. Это было труднее для вдов и замужних, которые безвозвратно повредили свои тела, прижав дух к земле.

Девы, вдовы и замужние женщины представляли не только три возможных вида целомудрия, но также и три ступени лествицы совершенства в нем. Положение девственницы — самая высокая и самая безопасная ступень, положение в браке — самая низкая и самая опасная. Вдовство располагается на полпути, тянется долу тяжестью прошлого растления, в то же время влечется горé возможностью будущей чистоты. Как из семян «иное упало на добрую землю и принесло плод: одно во сто крат, а другое в шестьдесят, иное же в тридцать» (Мф 13:8), так и целомудрие девы стоило вдвое больше вдовьего и втрое больше целомудрия мужней жены.

Духовный путь и социология

Девы, вдовы и жены, к которым обращаются проповедники и моралисты, были и очень похожи и, в то же время, очень различны. Объединенные тем, что их жизнь определялась сексуальным поведением (фактически отрицанием половых связей), они были разделены по степени практического применения этого отрицания. Общие ценности и разделенные идеалы формировали добродетельное поведение у всех: все три группы были согласны, что молитва необходима, что украшения — зло, что умеренность в движениях, словах и пище — достоинство. Девственницы достигли таких высоких уровней совершенства и превосходства, что стали необходимыми, но недосягаемыми моделями для вдов и замужних.

В нравственной иерархии, основанной на целомудрии, девы были эквивалентом королев в социальной иерархии. И те, и другие представляли недосягаемое превосходство. (Как вдовы и замужние не могли возвратить себе некогда девственные тела, так и горожанки или по-

селянки не могли перевернуть социальную иерархию, установленную мужчинами и одобренную Богом). В то же время и те, и другие в совершенстве воплощали моральные ценности, к которым все женщины обязывались стремиться в рамках своего положения.

С целым, разделенным женщин на дев, вдов и жен, проповедники и моралисты могли говорить как с «женщинами», не забывая о сущности «женщины». Женской добродетелью и сохранением благодати было целомудрие; женщины воплотили три возможных уровня его совершенствования. Это разделение на три части на основе целомудрия было для женщин больше чем критерием для классификации. Оно указало духовный путь, который вел женщин к достижению либо прямо самого высокого, либо промежуточного уровня совершенства.

Преимущество такого разделения женского сообщества состояло в том, что три стадии совершенствования могли быть пройдены соответственно реальным ситуациям в реальном мире. Было возможно гармонично соединить моральные суждения с реальными ценностями, соединить идеальные образы женщин с их реальными состояниями, чтобы заполнить разрыв между тем, каковы женщины и тем, каковы они должны быть.

Таким образом, идеализированный образ замужней женщины стал моделью поведения для женщин в роли матерей или жен. Точно так же образ добродетельной вдовы ответил на ясно определенные потребности потенциально дестабилизированной социальной группы незащищенных, часто старых, незамужних женщин. Образ девственницы был в неопределенном положении между идеалом и реальностью. Иногда она представлялась монахиней, иногда молодой девушкой. Часто, тем не менее, она была настолько возвышенно прекрасна, что могла существовать только на уровне совершенства — представленном, что не удивительно, Девой Марией. Проповеди девицам Алана Лилльского, Иакова из Витри и Гильберта из Турне и описания непорочного состояния Винцентия из Бовэ и Перальда чаще были похвалами непорочности, нацеленными на показ превосходства монашества. Но они давали и пример совершенствования в добродетели, предлагаемый девушкам и женщинам вообще.

Пастырские писания и наставления, обращенные к женщинам, могли применять замечательную моральную систему классификации ко многим личным, социальным и институциональным ситуациям, переживаемым женщинами. Классификация была строга и недвижна, поскольку важны были предложенные ценности и модели, и в то же время достаточно гибка, чтобы приспособиться к разнообразному, постоянно изменяющемуся миру своих предметов и подчинить себя другим видам классификации, когда необходимо.

Удачная отливка

Проповедники и моралисты с конца XII до начала XIV в. обращались прежде всего к девам, вдовам и мужним женам. Их то рассматривали наряду с другими категориями женщин, то включали в подкатегории или в другие группы, часто оставляли в стороне. Поразительный успех тройного разделения продлился несколько столетий. Поч ти все проповеди и моральные трактаты, обращенные к женщинам, жившим в последующие столетия, классифицировали женщин на основе духовного критерия целомудрия, подчеркивая или игнорируя социальные категории. Занятия, власть, богатство, культуру, место жительства, социальное или географическое происхождение не считали важными критериями – в целом – для постижения мира женщин.

Кристина де Пизан была единственной женщиной, которая заговорила о бремени, возложенном на женскую жизнь в иерархическом обществе мужчин. Но она лично испытала и преимущества обеспеченного существования, и неуверенность и суровость бедности, и тяжесть труда вне дома. Хотя *La cité des dames* (*Город дам*, 1404–1405) закончился обращением к традиционной триаде жен, дев и вдов, *Livre des trois vertus* (*Книга трех добродетелей*, 1405) обращалась к женщинам всех социальных уровней: к жившим с королями, дворянами, купцами, ремесленниками и рабочими; к работавшим дома и вне дома, к образованным и неграмотным, к смиренным и могущественным, к богатым и бедным[22].

В течение XIV и XV столетий большая часть наставительной и пастырской литературы для женщин (почти вся она, даже то, что писали клирики, – на народных языках) продолжала обращаться к женам, вдовам, девственницам, молодым девушкам и монахиням. Автор *Mé nagier de Paris* (*Парижский домохозяин*, 1393) говорил со своей молодой женой; к женам и матерям обращалось сочинение доминиканца Джованни Доминичи *Regola governo di cura familiare* (*Правило, наставляющее в попечениях семейных*, 1403); шевалье де Ла Тур Ландри писал для своих юных дочерей (1371), а августинец Симон Федати († 1348) обратился к своему духовному чаду, девственнице[23]. И в пространном труде *Libre de les dones* (*Книга о женщинах*, 1388) францисканца Франсиско Хименеса рассмотрены состояния молодой девушки, невесты, замужней женщины, вдовы и монахини[24]. Другой августинец, Иероним Сиенский († 1420), также имел дело с девственницами, вдовами, замужними женщины в своем сочинении *Soccorso dei poveri (Помощь беднымъ)*[25]. Многие проповеди из сборника Бернардина Сиенского († 1444) обращены к замужним женщинам, вдовам и девственницам[26]. Антонин Флорентийский († 1459), посвятил *L'Opera a ben vivre* замужним женщи-

нам и *Regola di vita cristiana* вдовам[27]. К замужним же женщинам и к юным девушкам обратился в двух трактатах, *Decor puellarum* и *Gloria mulierum*[28], Джованни Чертозино († 1483). Дионисий Картезианец († 1471) написал три отдельных трактата для дев, вдов и замужних женщин[29].

Женщины были прежде всего телами, которые должны быть вручены или Церкви, или семье: непорочные девственницы, полностью посвятившие себя духовной жизни; плодовитые матроны, готовые обеспечить продолжение рода, и вдовы, готовые избрать духовное, забыв плотское. Для этой упорядоченной и умиротворенной публики, которая казалась инертной и безразличной к историческим преобразованиям, было естественно, что проповеди, предложения, предписания и предупреждения были делом проповедников, клириков, монахов, мужей и отцов.

Добродетели и пороки женщин

Странницы

Однажды девушка по имени Дина вышла из своего дома, чтобы посмотреть на «дочерей земли» в чужой стране, в которую ее семья взяла ее. Она была любопытна, она хотела видеть все, знать, и учиться. Но ее немедленно заметили: королевич влюбился в нее, «лег с нею и испортил ее». Он хотел жениться на ней, но семья Дины не захотела забыть оскорбления. Ее братья взялись за оружие, разграбили город и убили всех мужчин в нем, включая короля и его опрометчивого сына.

Дина, дочь Иакова и Лии, — библейский персонаж. Ее история, рассказанная в Бытии, гл. 34, переносит в далекие времена и места. Но Дина стала близка европейским женщинам Средневековья; она присутствовала в их повседневной жизни как молодая, неосторожная, неудачливая подруга, с которой лучше не дружить и которой, конечно, нельзя подражать. Ее присутствие было почти обязательно в проповедях и моральных трактатах для женщин, чтобы напомнить им, как опасно выйти из дома или монастыря. На улицах, площадях или по пути к церкви женщина может быть замечена и — предупреждали священники — может пробудить наглую мужскую похоть, особенно, если она молода. Насилие, вероломство и прелюбодеяние, вызывающие беспорядок и разногласие в семье и обществе, были неизбежными последствиями. Женщина, блуждающая вне дома, была опасна для других — «шумливая и необузданная; ноги ее не живут в доме ее: то на улице, то на площадях, и у каждого угла строит она ковы» (часто цитируемый

библейский стих: Притч 7:11–12), – но прежде всего для себя самой. Она рисковала поставить под угрозу или вообще потерять целомудрие, которое отцы, мужья и духовные наставники признавали высшим ее достоинством. Эгидий Римский объявил, что девушка, привыкшая к прогулкам и вовлеченная в социальные отношения, больше не может рассчитывать на природную скромность, защищая свое целомудрие от мужчин. Потеряв застенчивость и более не смущаясь в обществе, она становится не лучше, чем «одно из тех диких животных, которые привыкают к компании мужчин и становятся ручными, позволяя им баловать себя и гладить»[30].

Выходить из дома было опасно: что на прогулку по улицам, что на танцы в праздник, что на представление, что в церковь на мессу, что послушать проповедь на площади. Правда, в последних двух случаях опасность *vagatio* смягчалась и могла компенсироваться духовной пользой от такого рода дел веры. Однако был риск, что начнется игра взглядов, которой женщина было не избежать во время религиозных церемоний, ибо наглое вожделение могло сочетаться с безрассудным кощунством. Таким образом, женщины, которые блуждали вне дома, были виновны не только в беспокойности и непристойности, в них видели, как выразился Перальд, «поджигательниц святых мест»[31].

Женщины, уходившие из дома на пиры, танцы, встречи и т. п., или на действа, в которых участвовали целые семьи или социальные сообщества, еще более беспокоили. Женщины в таких случаях выставляли напоказ богатство, престиж и честь своих семей. Достаточно было косого взгляда или непроизвольного жеста, чтобы благосостояние, престиж и честь оказались в серьезной опасности. Пир по определению благоприятствовал встречам и высвобождал скрытые желания: кружение в танце заставляло даже бледных, неинтересных женщин краснеть и возбуждаться[32], игривые песни прельщали сердца и воспламеняли чувства. Из всех женщин, неосторожно выходивших в мир, те, кто часто посещал пирушки и публичные действа, были, безусловно, самыми неблагоразумными и опрометчивыми.

Пытаясь позволить женщинам и впредь представлять семью, светские авторы, такие, как Филипп Новарский и Франческо из Барберино, приложили много усилий, чтобы обрисовать приемлемо скромное, сдержанное поведение на публике. Женщины не должны проводить там слишком много времени, смотреть следовало свысока, есть мало, танцевать с умеренностью и двигаться размеренно[33]. Проповедники были более суровы, осуждая все пиры, пляски и зрелища как опасный результат женского «блуждания». Самый тревожный образ вызвало воображение Иакова из Витри, который сравнил женские песни и пляски с дьявольским ритуалом, передразнивающим религиозные обря-

ды: «женщина, которая управляет хором, есть капеллан дьявола; те, кто вторит ей, суть клир ее»[34].

Женщине не нужно было так уж далеко ходить или присоединяться к подозрительным сборищам, чтобы совершать грех. Достаточно было подойти к двери или окну. Стоять в дверях или высовываться из окна тоже было «выходом наружу» — хоть и ограниченной, но все же опасной попыткой установить связь с внешним миром и предаться желанию выйти и присоединиться к миру мужчин. В пастырской и наставительной литературе для женщин окно было часто повторяющимся образом. Возле него совращалась злонравно любопытная, опрометчивая женщина. Франческо из Барберино высмеял женщин, которые шили под окном: «Те, кто садится под окном шить, часто заканчивают тем, что вместо одежды пришивают свои руки»[35]. Конрад из Мегенберга († 1374), автор трактата о домашнем хозяйстве в духе Аристотеля, описал, как девушки в ночной тишине свешивают пояса из окон и ждут, чтобы любовники привязали к ним письма или подарки, или бросают нить, чтобы любовники, определив высоту до окон спальни, могли сделать веревочную лестницу и забраться к ним[36].

Беспокойные и любопытные

Бдения у окна, т. е. предосудительное желание оставить дом и испытать мир, основывались на своего рода интеллектуальном и моральном нетерпении женщин, глубоко тревожившем проповедников и моралистов. Постоянное, беспокойное, жадное любопытство женщин, глубинная неустойчивость темперамента и аффектов принуждали их постоянно искать чего-нибудь нового, стремиться познать самые странные вещи, непрерывно менять мнение, желать того, что они не могли иметь, и позволять себе действовать импульсивно и страстно. Дуранд Шампанский думал, что была связь между дерзким любопытством Евы в поиске большего знания о добре и зле, желанием Дины видеть замечательные, скрытые вещи вне дома и фривольными желаниями тех женщин, которые искали более изысканных и дорогих одежд и драгоценностей[37].

Единственным успокоительно устойчивым элементом в вихре женского непостоянства была его парадоксальная устойчивость: казалось, что нет ничего постояннее, чем опрометчивое беспокойство и непостоянство женщин. Это вошло в традицию, часто общее место, пережило все превратности столетий, чтобы войти в пастырскую и наставительную литературу: навязчиво однообразное изображение женщин, так же беспокойных, капризных и неустойчивых, как «расплавленный воск, который всегда готов изменить свою форму, смотря какую пе-

чать на него положат»[38], или как «листок, трепещущий на дереве под порывом ветра»[39].

Примерно в середине XIII в. проповедники и моралисты получили «научное» утешение от философов, которые нашли в текстах Аристотеля: систематическую обработку и авторитетное подтверждение тому, что было популярно в течение всего Средневековья. У Аристотеля женщины были определены как несовершенные мужчины, мужчины, нечто потерявшие. Имея внешнюю форму, хорошо подходящую к слабости и несовершенству их чувственной природы, испытывая недостаток в рациональности, вынужденные управлять своими страстями, женщины мыслились хрупкими, податливыми, иррациональными и эмоциональными. То, что их тела отличались от мужских избытком влажности, предполагало, что они в состоянии получать, но не сохранять. Влажные, мягкие и уступчивые, женщины кружили в поисках новизны, потому что были неспособны иметь мнения и давать обоснования. Если религиозные авторы презирали неустойчивость и беспокойство женщин, то для философа-аристотелика, каков был Эгидий Римский, это было научно доказанным следствием строгого силлогизма: «Душа соответствует конституции тела; женские тела неустойчивы и нетверды; следовательно, женщины неустойчивы и непостоянны в желаниях и воле»[40].

Опека

Шаткие телом и беспокойные духом, женщины должны быть под чьей-то опекой. Постоянно повторяющееся слово в названиях, заголовках и заключениях трактатов и проповедей, «опека», стало ключевым словом для всего корпуса пастырской и наставительной литературы для женщин. Под «опекой» подразумевалось все, что могло и должно быть сделано, чтобы обучить женщин благовоспитанности и спасти их души. Это означало, с одной стороны, подавлять их, следить за ними и запирать их; с другой стороны — защищать, оберегать и заботиться. Женщина под опекой была любима и защищена, как украшение, которому нет цены; скрыта как хрупкое и драгоценное сокровище, которое охраняют как источник грозящей опасности; заперта как источник неизбежного зла. Этот сложный ряд действий, начиная строжайшим подавлением, кончая самой любовной заботой, должен был начинаться в раннем младенчестве и продолжен, — дала она Церкви обеты или нет — на протяжении всех фаз ее жизни.

Многие тексты в пастырской и наставительной литературе обращались непосредственно к женщинам, полагая, что они — лучшие защитники самим себе. Женщины были созданы Богом, благодаря Деве Ма-

рии они приняли участие в тайне Воплощения, духовное развитие Христианства обязано им множеством святых и благочестивых женщин. Они обладали душой, способной к тому, чтобы связать себя с божественным; у них была способность спасать и быть спасенными, быть добродетельными и избегать порока, стать примерами морального совершенства. Поэтому они полностью в состоянии быть своими собственными хранителями. Кроме того, женщины были одарены инстинктивным страхом и застенчивостью, врожденной боязливостью или скромностью, которая, сделав их естественно трепетными и асоциальными, помогла им избегнуть зла и растления. Была ли скромность даром Божьим после Грехопадения, чтобы помочь женщинам защититься против мерзости плоти, или она была следствием естественного несовершенства женщин — несущественно. Важно, что скромность была данным Провидением орудием, которое женщины могли использовать, чтобы защитить себя.

Проповедники и моралисты настаивали на том, чтобы женщины должны соблюдать сдержанность, которая так часто парализовала их, оставаться робкими и неуверенными в общественных отношениях, уклоняться от столкновения с любым человеком, краснеть и вести себя как неприрученные животные. Скромность была формой опеки, потому что удаляла женщин от общества, удерживала их в закрытых, защищенных областях вроде дома или монастыря, сохраняла их целомудрие и задерживала их на инстинктивном, животном уровне. Даже в высший момент общественной жизни женщины, на ее свадьбе, когда все общество свидетельствовало ее переход из одной семьи в другую, — идеальной женщине, изображенной Франческо из Барберино (которая, даже будучи девушкой, была всегда застенчива и сдержана, выходя на люди) советовали подтвердить свою социальную незащищенность во время церемонии. В смущении и страхе, неподвижная, она не должна была сама подавать жениху руку, но ждать, пока ее возьмут за руку почти силой. Водворенная в свой новый дом, она должна быть робка со всеми, говорить только если к ней обращаются, и то «кратко, тихо, со страхом», показывая себя мужу как «неприрученного новичка... в делах любви»[41].

Хотя женщины и были способны охранять себя сами, им никогда полностью не удавалось взять это дело в свои руки. Духовное достоинство их душ, созданных Богом и спасенных Христом, сделало их способными к целомудрию, но на них, благодаря поколениям предшественниц начиная с Евы, оставалось пятно греха. Женщины могли получить слово Божие только через посредство самого мужского из установлений, через Церковь, хранительницу слова Божия. Эта двойственность в отношении спасения души создавала не меньше проблем,

чем постоянное обращение за помощью к женской природе, которая предположительно защищала женщин от зла. Инстинкты скромности, сдержанности порождены у женщин той же природой, которая сделала их склонными к эксцессам, беспокойными и изменчивыми. Таким образом, женщины рассматривались двойственно, как постоянно колеблющиеся между двумя крайностями: одновременно и спасаемые своей трепетной тварной природой, заставляющей их бежать зла, и осуждаемые на погибель поведением, столь же импульсивным и иррациональным, как у животных.

Покорность опеке

Таким образом, женщины не могут печься о себе сами. Их *infirmitas*, делавшая их слабыми и неустойчивыми, требует, чтобы они приняли и иные формы опеки, помимо собственной скромности. Иаков Ворагинский, подобно св. Августину девятьюстами годами ранее, уверенно перечислял эти формы опеки по порядку: подчинение мужчинам, страх перед законом, страх Божий[42]. После Бога первыми мужчины (отцы, мужья, братья, проповедники, духовные наставники) и законы страны исполняли трудную, но необходимую задачу охраны женщин. К счастью, природа женщин, мудро сотворенная Божественным Провидением, приучила их к подчинению, и поэтому они были готовы, если не согласны, доверить себя опеке мужчин.

Комментаторы Аристотеля нашли в его *Этике*, и еще больше в *Политике*, примеры женщин, по природе уступивших мужчинам, которые, по природе же, приказывали и решали, будучи уверены в превосходстве своих тел и умов. И мужчины, и женщины, согласно схеме Аристотеля, были потенциально добродетельны, но выражали свои достоинства по-разному, согласно своим функциям в политическом организме. Мужчины были добродетельны, эффективно и успешно применяя власть; женщины обнаруживали добродетель, эффективно и правильно выполняя приказы.

Комментаторы Библии, часто те же мужчины, что читали и комментировали Аристотеля, нашли покорность женщин по природе у апостола Павла: «Хочу также, чтобы вы знали, что всякому мужу глава — Христос; жене глава — муж; а Христу глава — Бог» (I Кор. 11:3). Подчинение женщин мужчинам было, таким образом, частью иерархии, правящей отношениями между Богом, Христом и остальной частью человечества, происхождение и божественное учреждение которого следует из создания Адама и Евы и их приключений после Грехопадения. Библейская история давала комментаторам устойчивую веру в то, что женщины были созданы низшими по отношению к мужчи-

нам. Мужское тело, созданное сначала, считали выше женского, созданного позже из мужского тела; женщина была даром Бога человеку, провиденциальным орудием помощи ему в воспроизводстве.

С этой интерпретацией, сводящей различия между полами к вопросу превосходства и неполноценности, подчинения и главенства, контрастирует революционная сила евангельского учения о том, что все человеческие существа равны в глазах Божиих. Идея о том, что женщине, возможно, была дана Богом душа, равная по природе и достоинству своему мужскому аналогу, в различных формах имела хождение среди средневековых мыслителей. В августиновской традиции (основанной на отчетливом дуализме души и тела) душу женщины считали во всем равной мужской душе. Фома Аквинский (который принял аристотелевское определение души как формы тела) считал их равными только частично, в сущности, но не в действительности[13]. В любом случае, равенство женской и мужской души, прямо или косвенно защищаемое, было сугубо духовным вопросом: естественное превосходство мужского тела, избранного Богом для Сотворения, никогда не подвергалось сомнению. Возможно, женщины были в состоянии столько же, а иногда и больше, чем мужчины, пользоваться и удовлетворяться духовной жизнью, но их тела были иными, уступали мужским, и потому обязательно были подчинены мужчинам. Мало того, подчинение, которое Ева охотно приняла до Первородного Греха как мирное восполнение своей природы, обратилось после Грехопадения в отношение к женщине как к рабыне, которая должна претерпевать его в молчании как наказание за грех Евы. «К мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою» (Быт 3:16): божественное проклятие, которое сопровождало Еву, извергнутую из Рая на Землю, отозвалось в жизни всех женщин будущего, безвозвратно осужденных на господство мужчин.

Мужчины были правы в том, что держали женщин в заточении, повиновались они естественному закону природы или властному божественному велению. Женщины были обязаны ценить это заточение, проявляя целый ряд добродетелей подчинения (смирение, кротость, повиновение), распространяемых через проповеди и предписания. На сомнительную альтернативу независимости — пережитую, например, Марией Магдалиной, которая, согласно Иакову Ворагинскому, была греховна и дурно влияла на других женщин, потому что была свободна и сама себе хозяйкой (*sui domina et libera*)[44] — смотрели с неодобрением и подозрением.

Вдовы, особенно молодые вдовы, были более всего подвержены опасностям свободы, не состоя больше под защитой родителей и лишившись опеки покойных мужей. Враждебность ко вторым бракам,

общее место дидактической и юридической литературы, основанием для которой было как духовное превосходство вдов над замужними, так и страх перед тем, что новая семья оспорит права наследников, рожденных от первого брака, подчеркивала свободу вдовы и опасность, в которой она находилась. Не было вероятия, что вдовы — больше чем любая другая группа женщин — были обязаны соблюдать строгие религиозные предписания от поста и молитвы до дел милосердия. Когда опека мужей или отцов заканчивалась, призывали духовных наставников: сам Христос предъявлял права на только что освободившуюся женщину — на ее тело и душу.

Снаружи и внутри

В сложной анатомии опеки, хотя и развивавшейся в различные периоды, в разных местах и разными мужчинами, выделяется несколько центральных, связанных, по-видимому, друг с другом, составляющих. Независимо от советов женщинам — быть умеренными в еде, контролировать жесты, быть тихими, отказаться от украшений и притираний, ограничить передвижения и свести контакт с внешним миром к минимуму — намерение состояло в том, чтобы ослабить внешнюю и усилить внутреннюю сторону их жизни. Поощрялись отход женщин от общественной жизни и обособление их в мирке дома или монастыря. Увенчанием этого был совет пренебрегать внешним, своим телом и сосредоточиться на внутреннем, на душе. Женщина, ушедшая в монастырь, следовала этому совету до его логического конца: ее разрыв с внешним миром был столь же окончательным, как отказ от собственности или от плотских удовольствий. Для женщины, оставшейся дома, это был вопрос, требовавший компромиссов при соединении ее образа жизни — неразрывно связанного с «внешними» потребностями общества и ее тела — с идеалом внутреннего уединения и превосходства духа над телом. Та или иная форма опеки контролировала каждый из этих тонких компромиссов между внутренним и внешним. Если речь шла о монахине, нужно было уничтожить любые сношения между монастырем и внешним миром и удостовериться в том, что потребности тела отрицаются в пользу потребностей духа. Если речь шла о мирянке, нужно было сократить и упорядочить неизбежный контакт между домашним и общественным мирами и ограничить беспорядочные порывы плоти правилами целомудрия.

Образовательная и пастырская литература использовала все свое культурное влияние и риторическую силу, чтобы подчеркнуть пользу опеки. В Священном Писании искали примеры достойных женщин, добровольно отрекшихся от внешнего мира и применивших к телу са-

мые строгие способы дисциплины. То были Юдифь, нашедшая в тихом углу дома убежище, дабы поститься; старая пророчица Анна, не оставлявшая Храма, где молилась и постилась день и ночь, и, прежде всего, Дева Мария, в тиши ожидавшая Благовещения. Сообразуясь с этими образцами, женщинам преподавали наставления и увещания, часто взятые из древних и авторитетных текстов монахов или Отцов Церкви. Женщины, достаточно мудрые, чтобы внять этим предписаниям и исполнить их, постепенно учились устойчивости против лести и вожделений мира и понемногу подчинялись тихому ритму уединения в четырех стенах дома или монастыря.

Одежда, украшения, косметика

Предписания и советы относительно одежды, драгоценностей и косметики были бесчисленны. Прения о разодетых и разукрашенных женщинах — старый вопрос, к которому обращались уже Отцы Церкви — заполняли наставительную и пастырскую литературу с конца XII до конца XV в., со временем распространяясь и обостряясь. Оскорбительная настойчивость и мелочное внимание, с которым обсуждали эту тему, было результатом того, что одежда и косметика были для женщин способом сделать свое тело объектом внешнего мира в обществе, которое шло по пути, обозначенному правилами опеки. Роскошно одетая и украшенная женщина противилась воле Божьей, отдавая предпочтение низменной внешности своего тела перед драгоценным духом внутри его. Удовольствие, даримое предметом одежды, цветом или прической, выдавало слишком большой интерес к внешним статям и слишком малый — к любовному взращиванию добродетели. Косметика, прежде всего, показала безграничное тщеславие. Женщину, которая подмалевывала щеки красным, красила волосы или пыталась скрыть возраст париками и притираниями, была, как считали, не лучше Люцифера. Оспаривать облик, данный Богом (а всего хуже — пытаться улучшить его) было явной гордыней, непростительной попыткой бросить вызов богоданным законам мира.

Любовь к одежде и украшениям показывала не только идолопоклонничество перед телом, но и неудержимое желание выставить это тело напоказ. В символической сцене, изображенной Иаковом из Витри, а позже переделанной Гильбертом из Турне, девица смотрелась в зеркало, придавая лицу разные выражения, репетировала свое появление в обществе: «она улыбается, чтобы посмотреть, станет ли оттого красивей... Она опускает глаза; впрямь ли она милей станет, если широко глаза откроет? Она оттягивает платье набок, чтобы показать голую кожу, ослабляет пояс, чтобы показать ложбинку между грудей.

Тело ее еще дома, но в глазах Бога она уже находится в блудилище, ибо выглядит блудницею, готовой уловлять души мужчин»[45].

Конечно, на выход женщины одевались продуманно. Они пользовались драгоценностями и косметикой, чтобы, явившись на публике, быть предметом восхищения, желания, зависти. Женщины пользовались языком искусственно украшенного тела для диалога с обществом. Но чаще всего этот язык тела вторгался в установленные социальные нормы, порождая в общине хаос и разврат.

Примеров тому множество: одни женщины одевались слишком ярко, с эффектными украшениями, чтобы казаться богаче и знатнее, чем были на самом деле; другие предпочитали скорее разорить семью, нежели обойтись без пустых безделушек; третьи разжигали мужскую похоть раскрашенными лицами, теряли девственность, разваливали семейный очаг и вызывали семейную вражду. Были, кроме того, те, кто «делали макияж и украшали других или учили их самих делать это, добиваясь и подражая всем видам распущенности, обычно среди сестер, кузин, подруг, соседок и других женщин»[46]. Так естественная склонность женщины украшать себя приводила к возникновению извращенной и непредсказуемой женской солидарности, распространявшейся за пределы дома и семьи и готовившей создание внутри общества женского союза, основанного на зависти, соперничестве, соучастии и обмене.

Вред от чрезмерно ревностного внимания женщин к своему телу должно было свести к минимуму пристальным надзором и наказаниями. Это было непросто. Как указал Эгидий Римский, женщины по природе имеют повышенный интерес к внешности, так как они, к сожалению, лишены сущности. Их исконная нелогичность и ненадежность принудили их предпочитать несовершенные, преходящие блага наружности, раз они неспособны стремиться к совершенному, к вечным дарам добродетели[47]. Только силою ограничив склонность женщин холить и показывать тело, неумеренно пользуясь одеждой и украшениями, можно пресечь процесс, губительный для женщин и общества в целом.

Для женщины, врученной Церкви, решение было простым и окончательным: изоляция в монастыре и наложение монашеской рясы в зародыше подавило стремление выставлять себя напоказ. Чтобы вознаградить себя за это, она могла умаститься елеем умеренности; натереть лицо доброй славою, украсить себя ожерельем учености, серьгами повиновения, кольцом веры. Она могла облачиться в полотно целомудрия и опоясаться поясом послушания. Некоторые из проповедей Иакова из Витри и Гильберта из Турне предлагали женщинам, бросившим мирскую одежду, украшения и драгоценности, огромный гардероб

символических украшений, которые обещали сделать ее красивее и наряднее, чем когда-либо была какая-либо женщина[48].

Однако для мирянок вопрос был более сложным. Рядом с более жесткими точками зрения на суетность и опасность украшений, были выражены и другие. Они предоставляли мирянкам бо́льшую свободу заботиться о теле и показывать его. Франческо из Барберино советовал женщинам, особенно дворянкам, выходить одетыми соответственно могуществу и богатству семьи, которую они представляют[49]. Эгидий Римский и многие другие авторы, вдохновленные Аристотелем, возражали против притираний, но не осуждали женщин, пытающихся усовершенствовать свою внешность, чтобы нравиться своим мужьям или подчеркнуть социальное положение[50]. Все должно быть в меру и не вызывать соблазна. Иначе это взлелеянное и ставшее кумиром тело могло растлиться, потеряв не только целомудрие, делающее его драгоценным, но и здоровье, делающее его полезным. Гильберт из Турне упомянул нескольких врачей, которые полагали, что частые женские головные боли вызваны неумеренным использованием жидкостей для волос[51].

Так же, как монахиня отделялась от своего тела, предавая его монашескому заточению и умерщвлению плоти, и мирянка, пусть она тщательно одевалась и следила за собою, больше не была хозяйкой собственного тела. Ее тело принадлежало семье, для которой было символом положения в обществе и, прежде всего, мужу, для которого оно должно было остаться нетронутым, привлекательным и здоровым.

Скромная и умеренная

Суть другого набора ограничений, касавшегося общения жестами у женщин, состояла в подавлении экстравагантных и театральных форм языка тела. Частный вид сдержанности, скромность, был призван отрегулировать выразительные возможности тела. Ряд правил, взятых в основном из монашеской традиции, запрещал женщине взволнованную или оживленную жестикуляцию, имея конечной целью лишенную экспрессии неподвижность. Женщина не должна смеяться, но только улыбаться, не показывая свои зубы; она не должна смотреть прямо широко раскрытыми глазами, а должна иметь глаза долу, с полуприкрытыми веками; она не должна рыдать, заламывая руки или тряся головой, но тихо плакать.

Правила становились строже и подробнее, если речь шла о жестикуляции вне дома, в обществе. Франческо из Барберино детально занимался вопросом о женщине, выходящей на прогулку. Ее должен был сопровождать член семьи или слуга; она должна была идти через тол-

пу не оглядываясь, «небольшими, равномерными шагами »[52]. Иероним Сиенский и Антонин Флорентийский советовали женщинам проходить от дома до церкви украдкой и быстро, насколько возможно: «Глаза ваши должны быть опущены столь низко, как если бы ничто другое не волновало вас, как место, куда ступает нога»[53] . Если они в церкви одни, то вести себя подобает тихо и молчать, «не как те тщеславные женщины, что учиняют в церкви Божьей целое торжище из всех соседей своих, друзей и знакомых»[54]. Следя за каждым своим членом, каждым движением, каждым выражением лица, такие женщины выказывали истинную скромность и благоговение. В сдержанной атмосфере управляемых жестов контакт с мужским миром был труден, а мирские искушения далеки. Вместе с умеренностью в украшениях, скромность была предписана женщинам как еще одно средство защиты ее высшей добродетели, целомудрия – решительно бывшего в опасности, когда все смотрели на ее тело.

Другая добродетель – умеренность – подобно скромности, дочь воздержности, также рекомендовалась женщинам для защиты их целомудрия. Скромность отвечала за общение женщин жестами; умеренность должна была надзирать за потреблением пищи и напитков. Недвусмысленно определяемая как инструмент контроля и сохранения женского целомудрия, умеренность должна была не позволить женщине пить и есть до состояния, в котором неконтролируемая похоть могла бы одержать верх над ней. Результатом был длинный список правил питания в духовных и светских книгах: воздержание от вина, от обжорства, от употребления перегретой или слишком пряной пищи. Эти правила, хотя и применимые ко всем женщинам, прежде всего были рассчитаны на вдов и монахинь. Замужняя женщина, в конце концов, должна была поддерживать баланс питательных веществ, чтобы избежать опасности бесплодия; но монахиня или вдова могли продвинуться немного дальше, умерщвлять плоть и придерживаться строгого воздержания, при случае постясь.

Со временем, с конца XIV и весь XV в., на важности поста и воздержания стали настаивать строже, в том числе и в отношении замужних женщин. Правила о том, когда и сколько есть и когда соблюдать пост, стали более детальными. Объединенные с рядом предписаний касательно телесной *дисциплины*, они все более и более приобретают аскетический характер. В более ранних текстах акцент всегда делался на соблюдении целомудрия: девственницы, замужние женщины и вдовы нуждались в умеренности, чтобы сохранить тела в неприкосновенности для дома или монастыря. Тело, изнуренное обжорством, ослабленное хмельным, обессиленное перевозбуждением и истощенное похотью, было бесполезно мужу и неугодно Богу.

Трудолюбивая и милосердная

Дочери воздержания, тщательно следящие за своей одеждой, жестами и пищей, бессильны против безделья, другого коварного врага целомудрия. Безделье угрожало всему человечеству, потому что считалось корнем многих других грехов. Но женщины находились в особой опасности. В минуты безделья их «природное» непостоянство и немощь, усиленные монотонным ритмом уединенной и сдержанной жизни, порождали злые, преступные мысли и желания. Готовность, с которой женщины, казалось, предавались удовольствию безделья, их открытость для кого и для чего угодно, лишь бы наполнить странный мир их фантазии, оставляла немного шансов оберегавшим их. Единственным выходом была работа; простые занятия: пряжа, ткачество, шитье, вышивание, штопка, — занимали руки женщины и, что еще важнее, ее мысли.

Идеальная фигура деятельной и трудолюбивой женщины, побороающей праздность иголкой и ниткой, веретеном, шерстью и льном, было общим местом в пастырской и наставительной литературе, в проповедях священников, в нравственных трактатах аристотеликов, в светских наставительных книгах. Среди похвал женскому труду и усердию часто встречаются, особенно в светской литературе, ссылки на его экономическую значимость. Филипп Новарский полагал, что бедные женщины должны учиться шить и прясть смолоду, чтобы у них было что продавать[55]. Франческо из Барберино заметил, что не будет вреда, если даже дочери рыцарей, судей и врачей научатся ткать и шить, чтобы быть готовыми к любым превратностям судьбы. Даже при том, что в их положении не было нужды зарабатывать на жизнь, добавил он, постоянная работа иглой и веретеном поможет им развлечься в часы меланхолии и удалит их от пути праздности[56]. При этом производительность и экономическая ценность женского труда были для Франческо вторичны, как и для большинства проповедников и моралистов. В первую очередь они думали о том, что женщин никогда нельзя оставлять без дела настолько долго, чтобы они затаили желания и фантазии, потенциально опасные для устойчивости их умов и чистоты их тел. Короче говоря, женский труд был еще одной формой опеки.

Помимо дел, занимавших их время дома, женщинам было позволено отдавать силы и другому делу: милосердию. Трудно найти в пастырской и наставительной литературе текст, который не призывал бы женщин к набожности и делам милосердия. У женщин, в конце концов, было естественное стремление терпеть за других и помогать им, когда возможно. Эгидий Римский отметил, что та же мягкосердечность, которая сделала женщин капризными и нелогичными, сделала их неспо-

собными терпеть страдания других людей и породила у них желание немедленно облегчать их[57].

Конкретным способом удовлетворить естественную склонность к милосердию была раздача милостыни, очень рекомендуемая как особенная обязанность всех женщин, богатых и бедных. Идеальный образ королевы у Дуранда Шампанского был образом благотворительницы, распространившей свою щедрость на бедных и нуждающихся, заботившейся о прокаженных, посещавшей женские монастыри, следившей, чтобы ее пожертвования достигали отдаленнейших уголков королевства[58]. Этот идеал был прекрасным примером женского милосердия для каждой женщины – будь она замужней, девицей на выданье или вдовой, знатной дамой или простой горожанкой. Кроме того, участие в делах милосердия было для женщин средством войти в контакт с внешним миром вне дома или монастыря. То был безотрадный мир попрошаек и нищих, калек, немощных и бродяг, но он давал женщинам попробовать общения вне семьи и позволял им почувствовать запах реального мира, хоть и в течение нескольких секунд.

Проповедники и моралисты скоро поняли, что женское милосердие потенциально могло быть опасным как возможный тайный выход из женского заточения. И тогда они превратили его в средство надзора. Милосердие было необходимым орудием обуздания женской страстности, направляющим ее на правильное и справедливое, вместо того, чтобы дать ей рассеяться ее в незаконных стремлениях и суетных желаниях. Милосердие должно было подчинить строгим правилам и мерам предосторожности. Перед тем, как дать выход страсти к милосердию, для женщины важно было определить, были ли просители действительно бедными калеками, или обманщиками. Для женщины было важно также не вызвать чрезмерным великодушием финансовых затруднений в семье; подсчет реальной потребности в пожертвованиях часто можно было оставить в разумных и надежных руках мужей или духовных наставников. В итоге, милосердие связывало женщин с внешним миром, но только частично, осторожно, часто через посредников и, в конечном счете, им управляли мужчины.

Молчаливая

Женские жесты, платья, пища, рукоделье и дела милосердия находились под надзором, но у женщин был и дар речи. Проповедники и моралисты были сильно обеспокоены тем, что женщины говорили слишком много и говорили ужасные вещи: они были опытными лгуньями, злобными сплетницами, постоянно спорили, непрерывно ныли и болтали. За века клише женоненавистнической литературы отложились

в проповедях и нравственных сочинениях для женщин, дав современным читателям искаженный образ сварливых и болтливых женщин, извращенно злоупотребляющих прекраснейшим из даров человеку — даром речи. Пылко защищая женские речи в своем *Городе женщин*, Кристина де Пизан была вынуждена спорить с глупыми и богохульными проповедниками, которые утверждали, что Христос возжелал явиться Марии Магдалине после Своего Воскресения, ибо знал, что, как женщина, она скоро разнесет его слова далеко во все стороны[59]. Тексты, вдохновленные Аристотелем, давали новые основания так относиться к женщинам. Эгидий Римский писал, что прискорбная и, к несчастью, естественная склонность женщин говорить не подумав проистекает из неполноценности их разума. По природе неспособные прервать поток слов, женщины неизбежно говорят глупые и фривольные вещи. Как только начинается спор, неконтролируемая страсть берет верх, и женщины уже не в силах остановиться[60].

Несдержанная и извращенная болтливость воспринималась не только как потенциальный источник беспорядка в семье или обществе, но и как угроза женскому целомудрию, которое достаточно защищенным не бывает. Женщина, говорящая слишком много, обнаруживала слишком большой интерес к внешнему миру и пагубное желание сплести из слов сеть социальных отношений. Женщину, которая была слишком дружелюбна и доступна, было еще легче развратить. Под влиянием таких негативных представлений проповедники и моралисты соорудили вокруг женских речей неприступную стену правил и запрещений. Нескрываемое привычное презрение, с которым болтливых женщин рассматривали в пастырских и наставительных текстах, распространение раздраженных анекдотов и резких инвектив против злоязычия превратилось в настоящую тревогу, когда стало нужно решить, когда, где и как женщины должны говорить. В конце концов, управлять речами женщин значило сохранить вес и привилегированность речей мужских.

Женские речи и молчание интересовали апостола Павла, который считал, что женщины ниже мужчин, и запрещал им проповедовать (Тим. 2) и обращаться к собраниям, позволяя им, если они хотели получить что-то знать, расспросить своих мужей дома (1 Кор. 14:34–35). Эти два библейских отрывка, комментируемые в течение многих столетий многими авторитетными толкователями, были краеугольными камнями опеки, рекомендуемой проповедниками и моралистами. Первым делом надо было перенести женские речи из общественных собраний в частную жизнь. Отсутствие у женской жизни общественного измерения, было вопросом не места, но функции. Всякий раз, как слова использовались не для общения, а для усвоения себе политической роли

в управлении городом, женщины должны были придержать язык и дать говорить мужчинам. Женщин не допускали в суды, они не могли управлять, преподавать или проповедовать. Лексикон правосудия, власти, культуры и спасения был мужским. Государственное и гражданское право фактически уже отстранило женщин от контроля над правосудием или властью, разными способами в разных социальных и исторических контекстах. Иногда правила применялись менее строго, и женщины допускались в суды, чтобы предъявить обвинение или свидетельствовать; женщины могли занять административную должность: аббатисы осуществляли контроль над монашеским сообществом, а дворянкам иногда разрешали распоряжаться и командовать в отсутствие или после смерти мужей.

Законы, запрещающие женщинам учить как в культурной, так и в религиозной сфере, соблюдались строго. Церковное право, экзегетика и богословие, все тайно сговорились доказывать, что женщины не могут преподавать и проповедовать. Запертые дома или в монастыре, подчиненные мужчинам, обремененные неполноценным по природе разумом, одаренные хрупкими телами, один вид которых разжигал в мужчинах похоть, и неспособные овладеть риторическими приемами, женщины не допускались в университеты, где великие мудрецы, сведущие в искусстве читать лекции и вести споры, продолжали работать и передавать свое знание другим мужч инам.

Те же аргументы использовались, чтобы отказать женщинам в возможности проповедовать Слово Божие. Жесткость, с которой богословы и проповедники поддерживали этот отказ, вызвана была сомнением со стороны женщин в абсолютной привилегии клириков быть единственными законными хранителями слов спасения. Женщины действительно проповедовали Слово Божье во многих еретических движениях. Начиная с XIII в. в церковных учреждениях или, по крайней мере, на их периферии все больше женщин выказывало мистические устремления, дававшие им власть говорить с Богом, о Боге и для Бога. Клирики категорически отрицали, что женщинам возможно проповедовать, так как богослужение требовало положения превосходства и наличия интеллекта, которыми женский пол просто не обладал. Они были вынуждены признать, однако, что женщины могли быть исполнены Слова Божия и часто бывали наделены даром пророчества — но задача исследовать, действительно ли это пророчество или оно от злого духа, была оставлена строго мужам Церкви.

Эти рассуждения и прещения были включены в дидактические и пастырские тексты, в которых принималось за данное, что женщины не могут излагать мысли публично; затем принялись за разбор форм, которые могли бы принять женские речи в частной сфере. Здесь были

нужны особое внимание и осмотрительность. Запрещенные для использования в публичной функции и обстановке, речи женщин грозили вторгнуться в дома и женские монастыри, избежав всякого надзора и создав сильное и защищенное царство женского слова. Для женщин было очень важно всякий раз, как им позволяли или предлагали говорить, соблюдать правила *taciturnitas* (*молчания*), т. е. говорить умеренно, спокойно и только когда необходимо. Как монахини нарушали тишину только в точно предписанные моменты, так и женщинам, которые жили дома, советовали говорить, только если спрашивают, ждать с почтением, пока с ними не заговорят, и обращаться к мужьям или родителям со смирением.

Следуя этим правилам, они получали право дать совет и наставлять других. Некоторые авторы признавали убедительную силу женского увещания — достойного похвалы способа поддержать и вразумить мужа и детей, особенно дочерей. Но часто приводились серьезные сомнения в законности женского совета, прежде всего в одном месте *Политики* Аристотеля. Эгидий Римский, вместе со всеми другими комментаторами Аристотеля, считал совет женщины страстным и ненадежным, несвязным и иррациональным. Скорый и действенный в незначительных делах, он мог быть принят лишь с крайней осторожностью, когда должно было принимать серьезные решения. Кроме того, неспособность женщин хранить тайны должна вынуждать членов семьи говорить о тайных делах как можно меньше, в зависимости от надежности дома[61]. Было противоречие между тем, что за женщиной была признана роль наставницы в вопросах морали и тем, что эту роль трудно было поручить женщине, поскольку слова ее ненадежны и беспорядочны. Чаще всего это противоречие разрешали, ожидая наставления не речами, но поступками и поведением женщин, ставших образцом морально совершенного поведения.

Связь женщин с письменным словом рассматривалась с подозрением. «Негоже женщине учиться читать и писать, если она не собирается дать обет, потому что женское чтение и письмо принесло немало зла»[62]. Радикальный взгляд Филиппа Новарского, разделяемый среди прочих[63] флорентийским купцом Паоло Чертальдо, был только отчасти смягчен в мнениях Винцентия из Бовэ, Вильгельма Перальда, Франческо из Барберино и Эгидия Римского, каждый из которых распространил привилегию чтения и письма на женщин благородного происхождения и монахинь[64]. Лишь позже более широкому кругу женщин, живущих дома, позволили учиться читать, а иногда даже писать[65]. Правда, грамотных женщин поощряли читать, запоминать и пересказывать друг другу в спокойной домашней атмосфере что-нибудь исключительно из поучительной религиозной литературы, но, конечно,

не из вольных книг поэтов и романистов и меньше всего — из писем тайных любовников. Проповедники и моралисты превратили занятие чтением в еще одну действенную форму опеки, способную увеличить женскую религиозность, победить безделье, а искушений и близко не подпускать. «Хорошее дело учить женщин грамоте, — писал Винцентий из Бовэ, — так, чтобы они, усердно прилежа к этому благородному занятию, могли бы отгонять все злые, похотливые или суетные мысли»[66].

Только редкие и обдуманные слова должны звучать в тишине, окружающей идеальную женщину проповедников и моралистов: кротко и трепетно заданные смиренные вопросы и почтительные ответы мужу или отцу, хорошо продуманный совет и спокойное увещание для домашних или слуг, постоянные поучительные чтения из Писания, и время от времени искренняя и полная исповедь — когда и где установит Церковь, и после справок о честности исповедника, причем — стараясь не говорить о грехах так, будто это — волшебная сказка.

Хотя в XIII столетии пастырская литература иногда напоминала женщинам об их обязанности исповедоваться (более настойчиво в текстах XV в.), это никогда не считали столь важным, как молитва, которая должна всегда быть в сердце и на устах набожной женщины. Только позже был установлен детальный свод правил о том, какие, сколько, где и когда должны читаться молитвы. В более ранних текстах важность молитвы была центральной, повторяющейся темой; женщин всех возрастов и сословий поощряли в этом благочестивом упражнении. Молящаяся женщина держала мирские искушения на расстоянии, она предпочла мир и тишину и знала, как охранять себя, уповая на свои особые отношения с Богом. Произносимые вслух или шепотом слова молитвы заполняли тишину, созданную молчанием, и следовали за женщинами повсюду: в церковь, в монастырь или домой, — всегда помогая сохранять добродетель: во время церковной службы, работы по дому, в час покоя и досуга.

Целомудрие, смирение, скромность, умеренность, молчание, трудолюбие, милосердие, опека: эти слова звенели в женских ушах в течение многих столетий: произнесенные проповедником в церкви, повторенные в семье, прочитанные в книге, написанной для женщин. Со временем женщины, которые слушали эти речи: королевы, монахини, богатые горожанки, бедные поселянки, служанки, матери, девушки, — изменились. Мужи, которые говорили такие речи: священники, философы, богословы, правоведы, ученые миряне, — тоже изменились. Даже способ их обращения к женщинам изменился. Иногда они использовали устное, а иногда писанное слово; иногда говорили властно и, в общем, напористо, иногда предлагали более личное увещание, совет. Но слова были всегда более или менее теми же самыми.

Сохраняющаяся с конца XII до конца XV в. устойчивость словаря пастырской и наставительной литературы для женщин доказывает устойчивость модели женского поведения, вызванной к жизни этими словами. Прежде всего, эта модель была жестко насаждена. Она была основана на власти традиции, оправданной толкованием Священного Писания и подтверждена провиденциальным повторным открытием Аристотеля. Она была податлива и легко видоизменялась для потребностей тех, кто сначала развивал ее (клирики) и тех, кто не усомнился взять ее на вооружение (миряне). Женщину, дома она или в монастыре, находящуюся под опекой, женщину, чьи движения, жесты, слова, одежда, способность к деторождению и религиозный дух постоянно находятся под надзором, легче направить к вечному спасению. Одновременно лучше обеспечивалось сохранение чести и непрерывности рода. Короче говоря, это была женщина, которую проповедники и духовные наставники могли одобрить, а отцы и мужья – ценить.

Клирики и миряне были убеждены, что все женщины могут упражняться в добродетелях, связанных с жизнью под опекой, если они занимаются сами собой. Были женщины, обязанные быть добродетельнее других, или быть добродетельными на отличный от других манер. Были женщины, для которых был предусмотрен полный отказ от украшений, и женщины, умеренно пользовавшиеся украшениями. Были женщины, которых вынуждали провести остаток дней в монастыре, и те, кому разрешали при случае осторожно появляться вне дома; те, которые хотели быть целомудренными, избегая плотской связи, и те, которые хотели быть целомудренными в браке. Эту модель, хотя она и была вдохновлена идеальным образом монахини, было легко приспособить к потребностям разнообразной, многосторонней женской аудитории. Способность этой модели воспринять множество преобразований, не теряя своей существенную природу, несомненно, была одной из главных причин ее живучести.

Однако, был один вид женщин, для которых, как мы увидим на следующих страницах, модель была приспособлена с такими значительными изменениями, что рисковала оказаться неэффективной и непрактичной: жены и матери. Умиротворенный образ женщины, неуязвимой для мирских забот и материальных проблем, поглощенной молитвами и делами милосердия, было не всегда легко предложить жене и матери, которая должна была заботиться о семье, нравиться мужу, рожать и воспитывать детей. Сталкивающиеся с этой дилеммой проповедники и моралисты должны были дойти до предела риторической и теоретической изощренности, чтобы включить замужнюю женщину в список женщин под опекой, используя приспосабливаемость модели до крайних пределов и пытаясь превратить жену в «хорошую жену».

4

ХОРОШАЯ ЖЕНА

Сильвана Веккьо

Сарра

Ее родители, после объятия и целования ее, позволяют ей идти, наставляя ее, чтобы она чтила свою свекровь — и свекра, любила мужа, заботилась о семье, управляла домом и вела себя всегда безукоризненно (Тов 10:12–13).

Среди героинь Священного Писания Сарра — незначительная фигура, которую почти полностью игнорировали, пока она не стала особо любима пастырской литературой XIII в. Хотя дьявол семь раз тайно замышлял убить ее мужа накануне свадьбы, она вышла замуж за Товию после трех ночей молитвы и вооружившись самыми благими намерениями. В представлении духовенства Сарра воплощала все добродетели хорошей жены: повиновение, целомудрие и верность. Список обязанностей, которые ее родители огласили перед свадьбой, обеспечил возможность перечислить разнообразные обязанности жены в семье и составить точные правила поведения при исполнении каждой из них.

Парижанин Роберт Сорбоннский († 1274) использовал Сарру и Товию как пример святости брачного договора[1]. Гильберт из Турне, Иаков Ворагинский, Вильгельм Перальд, Винцентий из Бовэ и Паулин Минорит создали полную образовательную методику для замужних женщин, основанную на образе Сарры[2]. Дуранд Шампанский представил ее идеальной целомудренной женой и прекрасной домохозяйкой[3]. Она была образцом того, чем каждая женщина должна была стремиться стать, будь то почтительная невестка, верная жена, вдумчивая мать, бережливая домохозяйка, — короче гово-

ря, в любом случае совершенной. Сарра представляла и олицетворяла круг обязанностей, в пределах которых духовенство представило и описало жизнь замужней женщины.

Жены были в центре внимания, вновь обращенного на женщин церковными интеллектуалами в середине XIII в. Хотя замужняя женщина находилась у самого начала лестницы совершенствования, она, тем не менее, играла важную роль в социальной модели, которую строило духовенство. Жены фактически были самой активной частью всей системы. Предложить им новые наставления значило изменить традиционные устои, следуя новым требованиям общества, в котором контроль над поведением в семье через недавно разработанную идеологию брака был наградой, которую клирики и миряне оспаривали в течение двух столетий[4].

Определение таинственной природы брака знаменовало конец долгого богословского спора и триумф церковной модели. Задачей пастырской литературы было распространить и популяризировать новую доктрину брака, избавляя ее от богословских тонкостей, создавая образовательную теорию и ряд семейных правил, учитывающих ценность брака.

Только отдельные отрывки выступлений против брака, которые в XII в. заимствовались в основном из *Adversus Jovianum* св. Иеронима для описания превратностей брачной жизни, перенесены в тексты XIII в.[5] Похвала браку явно была предпосылкой всех опытов составления новых моральных правил для супругов. Непосредственно установленная Богом в Райском Саду, сохраненная благодаря божественному вмешательству после Потопа, неприкосновенность брака была подтверждена присутствием Христа, Девы Марии и Апостолов на свадьбе в Кане и сотворением там первого чуда Христа. Брак был условием, назначенным Богом для матери Христа; у него была тройная функция: производство потомства, избежание блуда и стяжание благодати преподаваемой в таинстве.

В поисках поведенческих моделей для супружеских пар в богословской и пастырской литературе был просмотрен весь библейский и пастырский репертуар. Страницы книги Бытия, описывающие сотворение Адама и Евы и их последующее грехопадение, непрерывно приводились в свидетельство того, что различие судеб мужчин и женщин заложено в Слове Божьем. Те замечания Святого Павла, которые сделали женскую покорность основным элементом супружеской этики, были вновь призваны к жизни. Снова вспомнили о святых и покорных женах Ветхого Завета: Ревекке, Лии, Рахили, чтобы присоединить к их числу ряд раннехристианских святых жен: Цецилию, Агнессу и, прежде всего, неподражаемый образец совершенной жены и матери — Деву Марию.

Все более частые с середины XIII в. переводы текстов Аристотеля подтвердили библейские предписания. *Никомахова этика* Аристотеля создала предпосылку для определения брачного союза, выходящего за границы чистого натурализма в сферу специфической этики. Точно так же его *Политика* поместила семью в контекст государственного сообщества, исследуя различные отношения, которые устанавливались между главой семьи и ее членами, в то время как псевдоаристотелевская *Экономика* (переведенная в конце столетия), сосредоточилась непосредственно на доме как месте женщины и определила ее обязанности в доме.

Неоднократно комментированные в XIII и XIV вв., труды Аристотеля, бесспорно, были основанием для интереса к домашним делам и к каждой попытке внесения этической составляющей в определения. В особенности *Экономика* заложила основы теории управления домом, которая часто следовала библейской модели. На многие десятилетия муж, дети, слуги и дом были отличными темами для образования замужней женщины, topoi, вокруг которых была построена любая попытка разговора с женщинами или о женщинах.

В конце Средневековья Сарра все еще представляла идеальную женскую фигуру в работах Франциска Хименеса, Дионисия Картузианца и Керубино из Сполето[6]. Это доказывает живучесть и постоянство традиции, которой даже гуманистическая литература не смогла противопоставить столь же влиятельную модель.

Чти свекровь твою и свекра твоего

Первая обязанность, о которой напомнили Сарре, состояла в том, чтобы чтить свекровь и свекра. Как объяснил Гильберт из Турне, это означало относиться к ним с почтением, используя вежливые выражения и жесты; воздавать им должное и подавать им по необходимости всяческую помощь, избегать всяческой агрессии, даже в устной форме, и мягко и доброжелательно подавлять любой конфликт[7]. Уважение, доброта, поддержка: те же формы уважения, упомянутые в четвертой заповеди — чти отца своего и матерь твою, — что требовались для родителей. Чтить свекровь и свекра означало уделять родителям мужа то же внимание, что и своим родителям, чтобы поставить новые связи, - установленные браком, на тот же уровень, что и кровные узы. Не случайно Иаков Ворагинский напоминает, приводя этимологию Исидора Севильского, что термин socer (свекор) происходит от глагола «связывать» (*socer a sociando*), потому что указывает на особую форму присоединения, которая вводит жену сына в новые семейные отношения[8].

Тема уважения к родителям мужа присутствовала и в *Экономике* и дала комментаторам основание размышлять над семейными отношениями, созданными браком. Николай Орем отметил, что взаимная любовь мужа и жены обязывает обоих уважать и поддерживать родных со стороны супруга – по крайней мере внешне, если не вследствие реальных чувств – по формулам, созданным на основе обязательств перед родителями[9].

Исполнение обязательств перед родителями другого супруга, ожидаемое от обоих, но чаще бывшее специфической обязанностью жены, поскольку она переходила жить в семью мужа, позволяет рассмотреть брачный союз с внешней стороны (общественные связи, создаваемые браком) прежде чем сосредоточиться на отношениях внутри его. Брак был союзом не только между двумя людьми, но и между двумя семьями. Создание новой семейной ячейки подразумевало создание целой сети родственников и связей, которые изменяли социальную и политическую ситуацию в обществе.

На идеологическом уровне сознание политической функции брака присутствовало всегда. Перальд, Винцентий из Бовэ и Эгидий Римский повторяли идею о том, что брак помогает сохранить мир, преодолеть разногласия и скрепить союзы. Свадьба, которая часто соединяла недружественные семейные кланы, могла легко стать стратегической основой для расширения сферы дружественных отношений и для того, чтобы расширить сеть союзов внутри города с благоприятными последствиями для социальной гармонии.

В этом смысле сама свадебная церемония была наполнена и социальным, и религиозным значением. Повторяющееся в канонической литературе осуждение тайных браков способствовало – публичностью церемонии – установлению общественного контроля над политическими браками. Точно так же свадебный пир в представлении такого проницательного проповедника, как Хумберт де Романис, имел важную функцию: объединенные семьи наглядно являли обществу новую стратегию союзов[10].

Тему гармонии постоянно разрабатывали в трактатах и пастырских писаниях о супружестве с XIII до XV столетия. Общественная гармония, создаваемая и увековечиваемая с помощью браков, была как причиной, так и следствием мира в более широком смысле; домашняя гармония была необходима для создания и сохранения семьи. Альберт Саксонский в комментарии к *Экономике* проницательно заметил, что согласие или несогласие супружеской четы немедленно отражается в поведении друзей, а доброжелательное внимание к друзьям и родственникам супруга неизменно увеличивает любовь и единство вокруг[11].

Жена была точкой опоры этого тонкого равновесия, она несла двойную ответственность за поддержание мира. Ее задача состояла в том, чтобы, прежде всего, подчинением мужу обеспечить супружеское единодушие; столь же важно было установить и поддерживать хорошие отношения с родителями и всей семьей мужа. Ожидалось, что женщина, по определению покорная, укротит души людские, смягчит контрасты, подавит конфликты в браке и вне его. Ключ к ее роли миротворицы, кажется, лежит в ее послушании и способности к подчинению, а не в каких-то положительных качествах или особом дипломатическом таланте. Только в работах Кристины де Пизан миротворческая роль женщины выглядит менее пассивной, женщина активно играет ее и вне дома. Обязанность супруги государя (благородный образец, до некоторой степени применимый ко всем женщинам) — не только быть в хороших отношениях с родственниками мужа, любить, уважать и защищать их перед супругом, но также и исполнять политическую функцию: гарантировать и сохранять мир при дворе и в государстве[12].

Люби мужа своего

Муж был по определению средоточием вселенной замужней женщины. Он не только вступал в отношения с женой и оценивал ее поведение, но и был центром, вокруг которого вращалась система ценностей, предложенных замужним женщинам. Разговор с женами или о женах неизбежно подразумевал разговор с их мужьями или о них. Это же подразумевало внимание к ряду взаимных обязательств и определенных задач, чтобы лучше оценить каждое из звеньев четы.

Первой и главной обязанностью жены была любовь к мужу. Побуждение к любви (*dilectio*) постоянно входило в состав наставлений женщинам; в некоторых случаях к любви сводилось все множество обязательств женщин по отношению к их супругам. Но прежде чем говорить о супружеской любви, нужно было сделать важные уточнения и провести важные разграничения. Проповедник Гильберт из Турне, который был в высшей степени чувствителен к психологическим смыслам пастырских писаний о браке, различал два типа любви[13]. Одна была плотской, питалась похотью и характеризовалась бесчинством. Она была похожа на прелюбодеяние тем, что производила столь же губительные последствия: похоть, ревность, безумие. Как противоположную ей, Гильберт описал истинную супружескую любовь, чрезвычайно социальную, так как она установила равенство в отношениях между мужем и женой. Корни этих отношений восходят к исконному смыслу того, что женщина была создана из ребра мужчины, чтобы стать ему подругой (*socia*), а не служанкой. Таким образом, избитые слова о реб-

ре Адамовом, часто используемые в пастырской литературе, чтобы показать неполноценность женщины, были еще и обоснованным требованием установления равенства и взаимности в супружеской чете.

И именно Гильберт нарисовал идиллическую картину супружеской жизни, где взаимность любви гарантировала поддержание спокойствия, чести и мира в доме, что, в свою очередь, порождало взаимную верность и поддержку и, в конечном счете, вело к спасению души. Точно так же Вильгельм Перальд перечислил шестнадцать серьезных оснований для того, чтобы выбрать супружескую любовь, мешая с более привычными библейскими аргументами мощные запоминающиеся образы[14]. Брак был подобен привою, в котором соединили отрезанную ветвь и бесплодный ствол, и он вырос в единое плодородное дерево. Обручальное кольцо, надетое на палец, через который вена идет к сердцу, было прекрасным символом любви, которая должна существовать между мужем и женой.

Равенство или подчинение?

Как бы ни подчеркивалось, даже богословами, значение супружеской любви, при чтении литературы предмета невозможно избавиться от впечатления отчетливого неравенства полов. Иаков Ворагинский лучше, возможно, чем другие, преуспел в точном определении границ этого неравенства. Нет сомнения, сказал он, что муж и жена должны сильно любить друг друга и помогать друг другу, чтобы достигнуть спасения. Однако от мужа требуется только ответить на совершенную любовь жены своей посредственной (*discretus*) любовью. Любовь жены совершенна, продолжал он, когда жена ослеплена чувствами и теряет чувство меры и истины, искренне полагая, что «нет никого мудрее, сильнее и мужественнее, чем ее муж», когда она радуется всему, что его касается, когда она находит все, что он делает или говорит, сущей истиной[15].

Такая слепота и неумеренность были противопоказаны мужу. Его любовь никогда не должна быть слишком горяча; она должна быть уравновешенной и сдержанной. Повторно рассматривая отрывок из св. Иеронима, который приравнял чрезмерную любовь к прелюбодеянию, Иаков присоединился к огромному хору голосов — от Вильгельма Перальда до Гильберта Римского, от Филиппа Новарского до Винцентия из Бовэ — для осуждения мужа, любящего неразумно, слишком страстно, потерявшего контроль над своим разумом или позволившего чувствам управлять собою. Ревность, страсть и, в конце концов, безумие — последствия несдержанной любви к жене, эмблематически представленные Иродом, которого любимая жена Мариамна склонила к убий-

ству, и Адам, который не послушал Бога, чтобы не опечалить Еву, а закончил тем, что толкнул все человечество в царство греха[16].

Аристотелево учение о браке как дружественном отношении между неравными партнерами была удобной основой для позднейших попыток дать разумное объяснение эмоциональному дисбалансу в супружеской чете. Дружба между супругами, требуемая Альбертом Великим и Фомой Аквинским, основана на справедливости; она не может не приспосабливаться к разным уровням добродетели, представленным в муже и в жене. Муж получает больше любви, потому что в нем больше рациональности и он может вместить больше добродетели. Жена ниже по природе и потому получает меньшую часть дружбы, хотя по природе ее и достаточную[17]. Иоанн Буридан зашел так далеко, что сказал: «Муж любит больше, чем жена, и более благородной любовью, поскольку находится к жене в таком отношении, как начальник к подчиненному, как прекрасное к несовершенному, как дающий к просящему и как благодетель к облагодетельствованному. Муж дает жене ребенка, и она получает ребенка от него» [18].

Жена была поймана в сети рассуждения, которое было наглядным и стандартным. Она колебалась на краю непреодолимого противоречия: обязательство любить своего мужа, главное в ее роли жены, оказывалось безграничным, становилось настоящим знаком ее подчиненности. Так как женщина была во власти чувств и не могла достичь самообладания, ожидаемого от мужчины, она была обречена на всепожирающую любовь, неудачную, однако, в попытке достигнуть недостижимого: взамен этого муж давал ей ограниченную, но совершенную любовь. За что еще его жена — часто пассивный объект в любви — должна была отвечать? Она должна была быть привлекательной, чтобы муж не стал жертвой похоти, борясь с которой, Церковь установила брак. С другой стороны, если она была слишком желанна, то грешила, разжигая все ту же страсть в муже. Короче говоря, ожидалось, что она будет любить безмерно, но притом сдерживать любовь мужа, она не могла или не ей не было позволено проявлять собственные чувства.

Если мы спросим себя, что в действительности представляла собою любовь жены, мы поймем, что для женщины было невозможно разумно управлять чувствами; она должна была найти внешнее выражение всепоглощающей любви к мужу. Это должно было быть найдено через прихоти мужа; предполагалось, что вопреки им жена не сделает ничего, но исполнит их в почтительном и благоговейном молчании. В толковании Вильгельма Перальда и Винцентия из Бовэ любить своего мужа значило склоняться в добровольном подчинении. Потенциальное равенство, упомянутое в Библии, было заклято и изгнано ссылками на

первородный грех, который понизил положение женщин от равенства до почти рабского служения.

Увещания к повиновению, преобладающие в наставлениях для жен, встречаются во многих источниках. Тексты, вдохновленные Аристотелем, ясно установили, что единодушие супругов следует считать результатом не общих целей и желаний, но, скорее, хорошо упорядоченного режима, при котором решения мужа подкреплялись повиновением жены. Даже Кристина де Пизан полагала, что смирение и повиновение были жизненно необходимы в любви жены к мужу[19]. Трактат, написанный мужем для жены, так называемый *Ménagier de Paris*, не случайно дает яркий пример обязательности повиновения[20]. В этой книге отождествление любви и повиновения приводит к абсолютному подчинению жены желаниям мужа, вплоть до того, что она, по сути, больше не несет моральной ответственности ни за что. Этот веский довод в пользу супружеского повиновения оброс бесчисленными примерами, взятыми отовсюду: от Священного Писания до мира животных, – и достиг высшего развития в жуткой истории Гризельды из *Декамерона* Боккаччо.

Супружеские права и верность

При абсолютном подчинении жены мужу последним оплотом равенства и взаимности, который воздвигли моралисты и богословы, была половая активность, хотя она никогда не признавалось жизненно важной для брака. Оправданный необходимостью избегнуть блуда, брак должен был гарантировать законную половую жизнь обоим супругам. Супружеские права были единственной областью взаимного и равного обмена, единственным, чего и муж, и жена могли требовать (чтобы избежать греха) или от чего могли отказаться (когда законные условия не были соблюдены).

Участники далеко зашедших споров о супружеских правах, которые шли среди богословов в XIII в. и особенно ярко отразились в пастырских текстах XV в., пытались определить природу и пределы полового поведения. Попытка состояла в том, чтобы, выйдя за пределы покаянных книг, строго ограничивших половую жизнь и диктовавших запреты на то, где и когда она могла осуществляться, сосредоточиться на проблеме в ее отношении к учению о браке, которое допускало половую жизнь только как средство произвести потомство, которое будет воспитываться в Церкви, или как средство избегать блуда.

Контроль над половой активностью осуществлялся с помощью определенной добродетели: супружеского целомудрия. Так как супружеская чета, как можно было ожидать, полностью не воздержится от сек-

са, целомудрие предназначалось для удержания половых связей в рамках учения о браке. При совершении таинства брака, как утверждал Иаков из Витри, чудо в Кане — преобразование мерзкой воды греха в драгоценное вино добродетели — постоянно повторяется. Фактически «то самое достоинство, что перед браком называлось девственностью, никогда не утратится; в браке: оно останется под названием супружеского целомудрия[21]. Взаимность супружеских прав предложила, по крайней мере в основе своей, согласие во всех решениях относительно половой жизни четы. Ничто, даже желание достигнуть большей святости, не могло оправдать отказ любого партнера от его или её супружеской обязанности.

Взаимное обладание телами подразумевало, прежде всего, особые отношения, защищенные абсолютной взаимной верностью. Считающееся обязательным компонентом брака, наряду с сакраментальной благодатью и благословением потомства, взаимное обязательство верности было одним из его главных даров, как единодушно утверждает пастырская и богословская литература. Проповеди, однако, указали на некоторое разногласие в этом единодушном хоре. Гильберт из Турне подчеркнул взаимность обязательств, напоминая аудитории, что многие мужья ошибочно полагали, что они менее своих жен связаны этим обязательством[22]. Точно так же Иаков Ворагинский, подчеркнул, что оба супруга должны быть верны, но признал, что жена «хранит верность лучше, чем ее муж», поскольку она охраняется четырьмя элементами опеки, из которых только один затрагивал и его: «страх перед Богом, власть мужа, общественный позор и страх перед законом»[23].

Впечатление, что верность, предписанная обоим, больше связывала женщину, подтверждено аристотелевскими текстами и богословско-моральными трактатами о прелюбодеянии. Гильберт Римский имел дело с проблемой в общих чертах: женщина должна быть связана с одним человеком не только потому, что это общепринято, но и потому, что нужно принимать во внимание ряд практических проблем. Отношения более чем с одним человеком разрушало естественное повиновение жены своему мужу и создавало препятствие домашней гармонии. Больше всего это вредило потомству. С одной стороны, частые и неразборчивые половые связи «препятствовали рождению детей, как в случае с блудницами, которые чаще, чем другие женщины, бесплодны». С другой стороны, сексуальная неразборчивость или что-то в этом роде «отнимает уверенность в отцовстве, препятствует отцам прилежно заботиться о своих детях, помышляя об оставляемом им наследстве и воспитании их»[24].

Благосостояние детей заняло центральное положение в рассуждении, которое регулировало отношения между мужем и женой. Деторо-

ждение, когда-то просто узаконивавшее половую жизнь четы, было преобразовано в краеугольный камень, поддерживающий всю систему семейной этики. В этом случае моральные рассуждения о супружеской чете могли быть основаны только на естественном различии роли жены и мужа в деторождении. У Гильберта Римского скромность, целомудрие и верность жены важны для мужа потому, что ничто иное не могло гарантировать ему законного отцовства. Все другие женские добродетели были в некотором роде связаны с этой потребностью в гарантии. Воздержание и умеренность смягчали естественную женскую похотливость; молчание и домоседство делали общество жены приятным для мужа и уверяли в ее добром поведении. Вместе с Гильбертом все комментаторы Аристотеля, от Фомы Аквинского до Альберта Саксонского, от Орема до Буридана, признали, что одна только женская верность способна гарантировать законность потомства и только контроль мужа над телом жены гарантировал его отцовство[25]. Верность, таким образом, стала уникальным женским достоинством. Мужская верность представляла нечто немногим большее, чем справедливую компенсацию за половое поведение его жены. «Физиологическая» верность женщины, призванная гарантировать законное воспроизводство, была противопоставлена менее обязательной, но более добродетельной верности мужчины.

Только этим оправдывается очевидно противоречивое отношение к прелюбодеянию. Бóльшая моральная ответственность мужчины подразумевала, что он больше обязан быть добродетельным, и на него приходится бóльшая часть нареканий. С другой стороны, последствия прелюбодеяния жены были страшнее и включали грехи в обширном диапазоне от похоти до предательства, от кощунства до грабежа. Жену обвиняли в тяжких последствиях прелюбодеяния для ее детей: у законных детей рождение внебрачных отнимало наследство; внебрачные дети стояли перед опасностью кровосмешения из-за неопределенности их рождения. Бушевавшие в покаянной и канонической литературе с XII в. споры о том, что надлежит делать с неверной супругой (простить, наказать, развестись или казнить?), подтверждают неравенство при рассмотрении мужского и женского прелюбодеяния. Этим подчеркивается, что требование верности рассматривалось как обязательное только для жены.

Ограниченный чисто физиологическим уровнем, вопрос верности относился почти исключительно к женскому телу, объекту подавления с незапамятных времен. Так как новая идеология брака поставила рождение законных детей превыше всего, тело женщины нужно было охранять даже больше, чем прежде. Целомудрие и верность как великий идеал встали на место девственности. Но, как и в случае с девст-

венностью, как только это добродетель стала исключительно женской, она была строго определена в физиологических терминах, перенесенных в область применения репрессий. Тело женщины опекалось теперь не к Божьей пользе, но к пользе ее мужа. Опека над женским телом оставалась, даже по отношению к замужним женщинам, ценностью *par excellence*.

Помощь в спасении души

Интересная форма покаяния появилась в *Summa Confessorum* Томаса из Хобхама (1215). Исповедник смог превратить замужних женщин в «наставниц мужей». Каждая жена должна «нежно разговаривать со своим мужем в спальне, обнимая его. Если он жесток, неумолим или угнетает бедных, она должна убедить его иметь сострадание. Если он разбойник, она должна осудить его разбои. Если он скуп, она должна уговорить его быть щедрым и понемногу раздавать милостыню, используя общие деньги»[26]. Эта идеи, особенно рекомендованные для жен ростовщиков, отметили способность женщины успешно убеждать, большую, чем у любого священника. Ее слова косвенно сравнивали с самыми святыми и с самыми действенными словами из всех, со словами проповедников. Это дало женщинам возможность активного вмешательства, причем их особой миссией стало спасение душ обоих супругов.

Исключительное по значению, придаваемому женским словам, — куда чаще вызывавшим отрицательные ассоциации с чрезмерным изобилием, непослушанием и злостностью — предложение Томаса из Хобхама получило отклик лишь спустя столетие в столь же удивительном проекте. У Пьера Дюбуа († 1321) была идея использовать христианок в качестве миссионеров, помогая им, после подходящей идеологической обработки, найти мужей-нехристиан, в надежде, что убедительная сила жен обратит их в христианство[27].

Предложения Томаса из Хобхама и Пьера Дюбуа были буквальным переложением стиха апостола Павла, который заявляет, что неверующий муж освящен верой жены (I Кор. 7:14). Проповедники и моралисты в течение столетия повторяли — без сомнения, с меньшей силой — что жены могли способствовать спасению своих мужей. В качестве примера они выставили св. Цецилию — жену, которая молитвами, убеждением и примером преуспела в том, чтобы превратить своего мужа из порочного и неверующего в образец для подражания. Типичная «мягкость» женщин, рассматриваемая как признак слабости, в этой ситуации стала их силой, которая должна смягчить непреклонность мужа.

Однако, в пределах идеологемы полного подчинения жены установлениям и мыслям мужа, возможность вверить женам моральную ответственность за поведение мужей полностью не исследовалась. Св. Цецилия была кратко упомянута в обзорах святых жен и немедленно забыта. Обязанность наставлять мужа никогда не включалось в список обязанностей жены по крайней мере до конца XIV в.

Утверждение, что жена должна помогать своему мужу, подтверждающееся библейской историей сотворения женщины, торжественно повторяли в самых разных ситуациях, хотя эту помощь редко рассматривали как активное участие во спасении. Наряду с самой очевидной и распространенной интерпретацией функции женщины как сотрудницы в продолжении рода были и другие способы помощи мужчине от женщины. Во-первых, как объясняли Иаков из Витри, Роберт Сорбоннский и Вильгельм Перальд, жена была защитой против греховной похоти, своей доступностью помогая мужу избежать плотских искушений[28]. Во-вторых, она была подругой и оказывала духовную поддержку, как утверждали св. Бонавентура и Конрад из Мегенберга[29]. Прежде всего, как отметил Иаков Ворагинский, следуя путем аристотеликов, она помогала управляться с семьей[30]. Светская литература рассматривала вопрос о том, как жена может помочь мужу, более подробно; это открывало женщинам возможность быть духовными наставницами и советчицами своих мужей. Франческо из Барберино заявил, что королева должна не только помогать своему мужу в его каждодневных делах, но также давать советы по моральным и политическим вопросам, поощрять его милосердие и охранять его от интриг[31]. *Ménagier de Paris*, настаивая на том, что жена должна полностью подчиниться указаниям и желаниям мужа, позволил ей, однако, нежно и осторожно критиковать мужа, если он сделал что-нибудь «глупое» или несправедливое по отношению к ней[32]. *Livres des trois vertus* Кристины де Пизан заходят еще далее: здесь жену считают советчицей мужа и его духовной наставницей спасения души ради. Брачные узы представляются женщинам всех рангов прежде всего обязательством помогать мужу во всем, в общественной и частной жизни, в материальных и духовных нуждах. Кристина советовала владетельным дамам хорошо заботиться о душах и телах своих мужей, доброжелательно их предупреждать и исправлять их пути, в случае необходимости с помощью священника. Женщинам среднего класса советовали сохранять улыбку и помогать мужьям забывать заботы. Женам ремесленников и крестьян предлагалось выяснить, сколь крепки нравы их мужей в работе, и помогать им, учась основам их ремесла. У жен бедняков был небольшой выбор, но они должны были покоить своих мужей и помогать им сохранять одежду[33]. Представляется, что Кристина де Пизан превратила идеи

Томаса из Хобхэма в конкретные инструкции: женские слова стали орудием домашнего пастырства, и жены были уполномочены помогать своим мужьям в достижении спасения.

Выбор жены

Анализ критериев, используемых для выбора супруга, часто предшествует обсуждению семейных обязанностей. Было очень мало ясных указаний для женщины, которым она должна следовать (не ищите в муже богатства, но благовоспитанности и мудрости); напротив, мужская точка зрения хорошо представлена. Знание, как выбрать правильную женщину, было фактически первым шагом к успешному браку.

Это не было легко. Перальд объявил, что это почти невозможно без прямого божественного вмешательства через молитву и раздачу милостыни[34]. Англичанин доминиканец Иоанн Бромъярд († 1352), принимая антисупружеские идеи Святого Иеронима, думал, что это обречено на неудачу. Будь она уродлива или красива, плодородна или бесплодна, жена влекла за собой неприятность[35]. Филипп Новарский, Эгидий Римский и Иаков Ворагинский были менее пессимистически настроены, указывая те факторы, которые следовало учесть при выборе жены. Размер приданого женщины, жизненно важный повседневный фактор, был не столь важен; даже в мирском контексте были важны другие внешние блага, такие как семейное положение, хорошая репутация и изобилие друзей. Честное поведение женщины было важным и могло быть гарантировано, согласно Иакову Ворагинскому, наблюдением за поведением ее матери или даже бабушки, как думал Павло Чертальдо[36].

Также не следовало недооценивать важность женской внешности. Вильгельм Перальд чувствовал, что жена должна быть более или менее того же возраста, что и ее муж, чтобы гарантировать однородность в чете, жизненно важной для гармонии и стабильности. Идеалом Иакова Ворагинского была посредственно выглядящая женщина, хороший компромисс между красотой, которую было трудно охранять, и уродством, с которым было невыносимо жить[37]. Эгидий Римский, с другой стороны, защищал явно красивую, статную женщину, чтобы она могла передать эти качества своим детям, которые получают большинство своих физических черт от своей матери[38].

Было соглашение только по одному пункту: женщина должна быть молодой или, хотя бы, следую указаниям Аристотеля, лучше девственницей, чем вдовой. Бесхитростность и неопытность, совсем не являющиеся недостатками будущих жен, были гарантией мужу, что из нее можно сделать образец для подражания. Вдова, в отличие от этого, пе-

реходила в новый дом, если не было детей от предыдущего брака, с ранее приобретенными привычками и традициями, которые потенциально угрожали домашней гармонии. Девственница приезжала к своему супругу только с остатками своего семейного воспитания, которое учило ее, прежде всего, хранить свое тело. Она была готова и желала учиться у своего мужа, чтобы узнать все о своем новом статусе замужней женщины.

Обязанности мужа

Обсуждение взаимных обязательств любви, секса и верности в супружеской чете находились в основе пастырских писаний о браке. Это позволяет нам помещать в центр противоречащие тенденции равенства и подчинения в чете. Эти тенденции еще более очевидны, когда картину дополняют определенными мужскими обязанностями: почти вездесущая триада: поддержка, инструкция, исправление. Эти три прерогативы были строго связаны; мало того, что они были основаны на «естественной» неполноценности женщины, так они еще подтверждали ее положение.

Муж был обязан, прежде всего, поддерживать свою жену, которая получала все, в чем нуждалась для выживания, с тех пор, как она была отрезана от любой формы производства и ее домашняя роль была ограничена хранением дома. В пастырской литературе, однако, ясное утверждение о том, что жена должна получать все, в чем она нуждалась от своего мужа, возымело моральный подтекст. Забота о потребностях жены была не просто экономической функцией. В обязанность мужа входило удостовериться в том, что запросы жены были основаны на реальной потребности, а не на напрасном желании лишнего. Обязательство мужа поддерживать свою жену вызывало призрак *ornatus* (украшения) со всем сопровождающим его моральным смыслом. Требование о том, чтобы женщина одевалась и украшала себя согласно положению, было превращено в обязанность мужа наблюдать за потребностями своей жены, которые очевидно изменялись согласно социальному статусу четы.

Таким образом, даже в такой чисто женской области как эта, моральная ответственность была переложена на плечи мужа. Муж, который не подавлял жажду своей жены к чрезмерным, напрасным излишним украшениям, считался ответственным за то, что поощрил типичное женское легкомыслие. Было еще хуже, когда муж был косвенно ответственен за поведение своей жены. Часто проповедники наблюдали за тем, что жены требовали позволения нарядиться и сделать макияж на благо своих мужей. Правда в том, что они ходят по дому, легко-

мысленно одевшись, и делают себя красивыми только когда они собираются выйти, чтобы быть замеченными на людях, таким образом кормя собственное тщеславие и похоть тех, кто наблюдает за ними[39].

Воспитательная функция, неявная в этом контроле над одеждой, драгоценностями и косметикой, стала явной воспитательной практикой в том, что было одной из самых важных прерогатив мужа: в инструкциях. Жена могла всему учиться у своего мужа. Его функция, согласно Апостолу Павлу, состояла в том, чтобы быть ее религиозным наставником, посредником между собранием верующих и его женой, осужденной на молчание. *Экономика* Аристотеля также рассматривала воспитание, как определенную супружескую задачу для мужа, чтобы подготовить жену к формированию и воспитанию детей. С XIII по XV в. пастырская литература полна фигурами мужей-воспитателей.

Первой вещью, которую нужно было преподать, была домашняя экономика. Жена должна была быть в состоянии управлять семейным домом и собственностью, заботливо умножая, осторожно сохраняя и разумно распределяя семейное имущество. Однако, самая важная задача мужа, состояла в том, чтобы заботиться о моральном и религиозном воспитании своей жены и проверить ее поведение. Предпосылка, на которой базировался *Ménagier de Paris,* заключалась в том, что жена должна была все изучить с помощью своего мужа. Трактат был не больше, чем детальным и исчерпывающим руководством для молодой жены, начинавшийся с главы о религиозных обязанностях (молитва, месса, исповедь) и переходящий на моральный уровень. Работа рассматривает целую систему недостатков и достоинств, проблему выбора хорошей компании и правила поведения. Работа также очень подробно обсуждает супружеские обязанности, задачи прекрасной домохозяйки, заботящейся о доме, семье, готовке и садоводстве.

Инструкции мужа имели бóльшее значение для осуществления контроля над женой, чем повышение культурного уровня. Иоанн Уэльский, Иаков Ворагинский, Эгидий Римский и Альберт Саксонский — все настаивали на потребности в нравственных инструкциях, которые непрерывно колебалась между воспитанием и репрессивной практикой опеки. Быть опекуном жены означало охранять ее манеры и поведение, окружать ее жестким вниманием (чтобы восполнить ее устоявшуюся слабость и моральную легкомысленность), предохранять ее от путей искушения и наказывать за любые глупые или предосудительные поступки.

Наказание жены считали проявлением настоящей любви, и поэтому оно должно было быть принято с достоинством. Обсуждение темы исправления открыло знакомый топос слабости женщины и указало места, где жена, вероятно, будет грешить: рынки и общественные квар-

талы, где женщины имели привычку развлекаться праздной болтовней; танцы или представления, куда женское любопытство шло рука об руку с желанием показать себя. Навязчивая идея об украшении характеризовала многие проповеди: без умелого контроля мужа страсть женщины к украшению могла бы увлечь всю семью в экономический крах и подвести жену к тому, чтобы стать блудницей.

Мужья, тем не менее, как советовал Иаков Ворагинский, не должны быть слишком строги с женами. Чрезвычайная серьезность — один из главных недостатков мужского пола, причина многих семейных разногласий. Чтобы отучить жену от «плохих привычек» мужчина должен последовать советам Иоанн Златоустого: во-первых, настаивать на изучении Писания; потом переходить к критике в надежде, что обычная женская застенчивость одержит победу. Использовать палку только в крайнем случае и «бить, как служанку, которая не чувствует позор так, как свободная женщина»[40].

Полностью мужская прерогатива телесного наказания представляла заключительный, самый явный результат постепенно выявлявшейся неустойчивости четы. Любое утверждение принципа равенства, единодушия и взаимности должно было столкнуться с фактической субординацией, установленной между женщинами, первейшим долгом которых было повиновение, и мужчинами, изначальной функцией которых было надзирать, поддерживать, воспитывать и исправлять. Ограниченная область, в которой было жене было позволено увещевание, слабое соответствие наставлениям мужа, равно как и ограничение равноправного спора только сексуальной сферой, служит указанием на процесс, который установил границы неравенства внутри супружеской четы, хотя идеология ее возвеличивалась и создавалась.

Забота о семье

Третья обязанность Сарры состояла в том, чтобы заботиться о семье и беречь детей и слуг. Теоретически обширная область, которую это обязательство, казалось, предложило женщинам, была сокращена до размеров аристотелевского представления о семье, в котором мужчина твердо стоял в центре. Проблема состояла в определении задач и функций жены и создании маленькой области специфически женского вмешательства, не посягая на бесспорное господство мужа над детьми и слугами.

Пока дело касалось слуг, все было относительно просто. Проповедники, так же, как миряне, стремились свести роль хозяйки дома к общей обязанности любить, наставлять и осуществлять нравственный контроль. Обыденные женские обязанности состояли не столько в том,

чтобы организовывать работу слуг, сколько в том, чтобы предотвращать разврат среди служанок и слуг, следить за их повседневным поведением и подавлять первые признаки похоти или распущенности, таким образом сохраняя нравственность семьи и устраняя любую потенциальную опасность для действий домовладык.

Отношения матери с детьми были более сложным и важным вопросом. Рождение и воспитание детей было, как мы видели, одной из наград брака, жизненно важным элементом сохранения достоинства и стабильности в брачной жизни. Рождение детей одновременно искупало грех Евы (Быт. 3:16), служило орудием вечного спасения (1 Тим. 2) и было самым естественным, предопределенным Богом (Быт. 2:18) путем помощи мужчинам. Важнейшей обязанностью матери было привести в этот мир потомство, «рожать детей непрерывно до смерти», по словам доминиканца Николая Горанна († 1295)[41], было единственной реальной альтернативой достижению спасения через девство. Не случайно св. Бонавентура заметил, что слово «супружество» (*matrimonium*) указывает на ряд материнских функций, в то время как «наследство» (*partimonium*) относится к специфически мужской области материального[42].

При рассмотрении образа мыслей, видевшего в рождении детей длительное обязательство, а не случайный эпизод, не удивляет, что моральные рассуждения определялись физиологическими аспектами материнства. Рождение детей, беременность, роды, кормление — это были ключи к дискуссиям о матерях и детях, которые редко выходили за пределы естественных проблем. Такие клирики, как Гилберт из Турне и Иоанн Бромъярд, и такие светские авторы, как Франческо из Барберино, были озабочены бесплодием, которое означало гибель для женщины и бедствие для четы[43]. Страх перед рождением больного или уродливого ребенка в мир подтвердил и укрепил сексуальные запреты. И навязчивая идея законнорожденности была основанием всей структуры семейных отношений и ценностей.

Словно в подтверждения библейского проклятия, беременность и роды были самыми трагическими моментами того, что считали несчастной жизнью для всех, но особенно для женщин. Дуранд Шампанский, развивая темы книги Папы Римского Иннокентия III *De contemptu mundi*, описал в мрачных цветах путь от зачатия (результата «плотского вожделения и греховной страсти») к беременности (тревожимой беспокойством и страхами за жизнь и женщины, и ребенка) и до рождения (во власти боли и видений смерти)[43]. Взгляд Франческо из Барберино был менее трагичен. Глазом мирянина он смотрел на беременность как на время, когда надо быть начеку в медицинском, а не совестном смысле. В начале беременности женщина должна избежать

«тряски и действий и любых сильных движений». Впервые почувствовав шевеление плода, она должна «есть и пить не торопясь и жить счастливо, как друг Бога, так, чтобы новой душе внутри нее было хорошо». Она должна избегать телесного общения после зачатия и рождения и кормить ребенка грудью, если она хочет «быть угодной Богу и своему ребенку»[45]. Сходные предложения появились в *Yconomica* Конрада из Мегенберга, придающего особое значение вниманию и осторожности по отношению к детям перед их рождением, что делает его предшественником гуманистических представлений[46]. Обязанность матери дать жизнь и обеспечить хорошее здоровье своему потомству сделала женщин ответственными за часто упоминаемые в покаянных и исповедных книгах прегрешения, связанные с ограничением деторождения, включая контрацепцию, аборты и детоубийство. Женщины шли на риск греха, пробуя вылечить бесплодие или своих детей посредством черной магии и колдовства.

Каково было место чувств матери среди этих чисто плотских отношений, и какова была ее роль в воспитании детей? В пастырской литературе материнскую любовь не рассматривали как обязанность; она считалось сама собой разумеющейся. Все могли видеть, что матери любили своих детей. Учитывая их близкие физические отношения, это было вполне естественно. Мать, по наблюдению Иакова Ворагинского, видит часть себя в своем ребенке; она выносит ради ребенка много больше, чем отец, и она признает его за собственного с абсолютной уверенностью[47]. Святой Фома подтвердил это. Мать, пишет он, «любит своего ребенка больше, чем отец, и удовлетворена тем, что любит сама, больше чем тем, что, ее любят»[48].

Но это и было в точности той ревностной плотской любовью, которую осуждала Церковь. Она никогда не могла подняться в сферу добродетельной любви, потому что ревностность ослабила ее. Это была чувственная, страстная любовь, которая отдавала телу (здоровью и благосостоянию ребенка) преимущество с риском погибели души. Любовь матери была сострадательна и жертвенна; мать переносила больше, чем отец, во время бедствий своего ребенка и меньше ликовала из-за его успехов. Такие ученые, как Альберт Великий, Фома Аквинский и Иоанн Буридан подчеркивали, что материнская любовь была сильнее, очевиднее и постояннее, чем отцовская[49]. Они отметили также, что, поскольку это было менее рационально, то это было менее благородно.

Споры о материнской любви выдвигают на первый план противоречие, очевидное уже в области супружеской любви, в пределы которой была вынуждена перемещаться эмоциональность женщины. Мать по определению могла любить только неистово и от природы, но эта есте-

ственная любовь была предосудительна. Отец любил меньше, но его любовь была внутренне добродетельна, направлена на совершенствование духа, а не на поддержание тела. Детские привязанности подтвердили эту теорию, согласно Иакову Ворагинскому. Дети любят отца больше чем мать, потому что признают, что он есть активное порождающее начало и источник богатства и чести, которые они унаследуют[50]. Святой Фома также заключил, что, несмотря на то, что матери любили своих детей больше, с нравственной точки зрения дети должны любить своих отцов больше, потому что те дали им больше, породив их. Буридан утверждал, что, как только заканчивался период раннего младенчества, когда потребности являются в большей степени физическими, сами дети имели тенденцию склоняться от физической к рациональной любви, постепенно поворачиваясь от матерей к отцам

Поскольку взгляды на материнство носили чисто физиологический характер, неудивительно, что женщине отводилась вторичная роль в воспитании. Вильгельм Перальд, Хумберт де Романис и Иоанн Уэльский высказывались о воспитательной роли матерей неопределенно, но более ясно проблема была обрисована в проповедях Иакова Ворагинского и Гилберта из Турне[51]. Нравственное и религиозное воспитание мать могла взять в свои руки, только когда ей удавалось смягчить свою плотскую любовь к детям и развить в себе способность внушать благоговейный страх. Так как мать была постоянно озабочена спасением души своих детей, она должна была скорее следить за их моральным поведением и религиозной жизнью, нежели непосредственно учить их.

Прежде всего, задачей матери было охранять дочерей, держать их вдалеке от дурного общества, развлечений и танцев. Матери, сами находясь под опекой своих мужей, воспроизводили в отношении дочерей те же самые репрессивные методы и с той же самой целью: сохранить женское тело от любого контакта, могущего разрушить его основное достоинство — его целомудрие. Контроль над сексуальностью дочерей, кажется, был исключительной привилегией матери, одной из исключительных областей, где она была ответственна, независимо от своей нравственности. Из плохой женщины, как наблюдал Филипп Новарский, может получиться мать даже лучшая, чем из добродетельной, потому что она может распознать в своих дочерях признаки того «безумства», которое сама испытала[52].

Но когда образование выходило за рамки простого воспитания или опеки и требовало настоящего обучения, тогда ответственность падала на отца. Двое отцов, в частности, — шевалье де Ла Тур Ландри и король Франции Людовик IX — воспитывали своих дочери, но обычно отцы были ответственны за воспитание своих сыновей, пока те не по-

взрослеют. Гильберт из Турне ясно заявил, что юные сыновья должны воспитываться только своими отцами[53]. Франческо из Барберино посоветовал вдовам поручать воспитание своих сыновей рыцарю из круга семьи или друзей покойного мужа, который сыграл бы роль отца[54].

Чрезвычайные ограничения, которым пастырская литература подвергла педагогическую роль матери в XIII столетии, были затем подтверждены текстами Аристотеля. *Политика,* которая касалась детей только в связи с их отцом, и, еще более того, *Экономика,* которая ясно распределила роли (отец должен воспитывать, мать кормить), способствовали недопущению матерей к воспитанию детей. Святой Фома зашел так далеко, что сказал, что основная причина для женитьбы состоит в том, чтобы обеспечить мужскую руку для воспитания потомства[55]. Комментаторы *Экономики* подчеркивали, что отец должен наблюдать за всеми сторонами образования, включая моральное воспитание, оставляя естественную функцию по уходу за женщиной.

Даже Кристина де Пизан, кажется, разделяла представление о том, что женщина естественно склонна заботиться о своих детях и поэтому должна передать их образование отцу. Однако Кристине удалось восстановить несколько образовательных функций матери, признав за ней определенную педагогическую роль[56]. Например, владетельная дама была обязана контролировать наставников и учителей своих детей, первоначально отобранных ее мужем. Ее контроль включал не только проверку нравственных устоев наставников, но и наблюдение за содержанием преподаваемой доктрины. Мать имела право удостовериться в том, что ее дети учатся сначала служению Богу, затем изучают письмо, латынь и науки. Она также хотела бы, чтобы ее дети изучили нравы и особенности мира, и хотела бы убедиться, что даже ее дочери учились читать и писать, наблюдая за ее чтением. Это наблюдение не должно было относиться только к дворянкам; у матерей была определенная образовательная роль согласно их месту в обществе. Женщины среднего класса должны обучать своих детей лично; жены ремесленников должны были удостовериться, что их дети в состоянии читать и могут изучить основы торговли; жены рабочих должны были тщательным контролем за поведением охранять детские нравы,.

Управление домом

Если и есть какое место, в котором, по единодушному согласию, можно представить себе хорошую жену, так это дом — владение жены. Хорошая жена остается дома и заботится о доме. Основанное на библейском и святоотеческом авторитете, всеми принятое от начала времен, это положение было достаточно подкреплено текстами Аристотеля,

которые сосредотачиваются на доме как ядре политического и экономического устройства, точно определяющем роль женщины в домашней сфере. Аристотелевское различие между закрытым, охраняемым местом, в котором содержали женщин, и открытым пространством, где могли свободно циркулировать мужчины, коренилось в различии между двумя основными экономическими моделями: производство (мужская деятельность) и сохранение (типично женская деятельность). Таким образом, при соединении муж и жена с экономической точки зрения взаимно дополняли друг друга: в семье каждый исполнял свою естественную функцию ради общего блага. Хранить и управлять тем, что мужчина произвел, заработал или накопил, было вкладом жены в домашнее хозяйство и еще одним способом помочь мужу.

Поэтому дом был центром женской деятельности. Она включала: учет имущества и управление работой слуг, как и собственной работой. Хранительница дома могла ткать или прясть, убираться и следить за домом, заботиться о домашних животных и выполнить обязанности хозяйки по отношению к друзьям своего мужа, а также управлять детьми и слугами. Гилберт требовал, чтобы занятость жены не уступала занятости мужа вне дома ради хлеба насущного для семьи[57]. Описание сильной женщины в книге Притчей Соломоновых и изображение благоразумной Авигии часто цитировались, чтобы продемонстрировать, как трудная, часто незаметная работа, которую женщины должны были выполнять, требовала определенных и важных достоинств: мудрости, усердия, предвидения и той силы, которая являла себя в смирении перед ежедневными занятиями, а не в славе военных подвигов[58].

Дом, возможно, был центром ее деятельности, но, даже там жена не была полностью независима. Те же самые аристотелевские тексты, которые обосновали специфику женской занятости, объявили, что хозяином дома, владельцем собственности и покровителем своих иждивенцев был в любом случае мужчина. Комментаторы останавливались на том, что административная роль, назначенная женщинам, была просто неотъемлемой частью процесса воспитания. В конечном счете, женщины не могли принять независимое решение относительно достояния семьи. Так как жена не могла ни заключать договоры, ни управлять деньгами мужа, ее деятельность была сведена к заботе о физических потребностях семьи: одежде и пропитании. Кстати, Николай Орем утверждал, что существенным достоинством для домашнего хозяйства была бережливость, к которой женщины были естественно склонны. Поэтому они отлично подходили для особой задачи сохранения[59]. Для женщины дом представлялся чем-то б^ольшим, чем хозяйственное пространство, – нравственным пространством. Дом, стены и две-

ри которого окружали внутренние покои, охраняли их от внешней скверны, были воплощенным представлением о статусе женщины охраняемой. Дом был символом стабильности, он изгонял призрак *vagatio* со всеми его опасностями. Символическое значение дома было настолько высоко, что Дуранд Шампанский превратил его в метафору совести. Образ дома также использовался для представления Церкви, небес и ада. Однако главным предназначением дома были безопасность и женское достоинство. Остаться в доме, как для замужней женщины, так и для девицы, означало избежать неприятностей. Это также обеспечивало возможность упражняться в добродетелях, предназначенных для утешения мужа: в верности, сдержанности, скромности и застенчивости.

Ирония в том, что дом стал тем местом, которое женщина должна была оберегать. Сама по себе не способная к управлению, нуждающаяся в опеке и моральном надзоре мужа, она стала ответственна за поведение всей семьи. Защищенная стенами дома, она должна была охранять семейную нравственность, смирять капризы мужа и управлять поведением детей и слуг. Только женский надзор сохранял дом, обитель законного брачного сожительства, от того, чтобы он стал храмом извращений, прелюбодеяния или, что хуже всего, кровосмешения. В охраняемом пространстве дома женщина могла найти время для выполнения своих религиозных обязанностей. Гилберт из Турне использовал слова св. Иеронима и образ Юдифи, чтобы напомнить женщинам, что их домашние обязательства не должны поглотить их полностью. Они должны позаботиться о тихом месте для молитвы там, где они живут и трудятся, преобразовав домашнее пространство в религиозное[60].

Безупречность

Последней по порядку, но не по важности обязанностью Сарры должна была быть постоянная безупречность. После такого длинного списка обязательств перед родителями мужа, мужем, детьми, слугами и домом, прибавление особого требования безупречности могло бы показаться лишним, риторическим средством обозначить одним словом всю суть ожидаемого от женщины поведения. У Гилберта из Турне была именно такая точка зрения: женщина, выполняющая все обязанности матери, жены и хозяйки дома, определенно была безупречна в глазах Высшего Судии, Бога[61]. Если женщина полностью выполнила свою миссию в жизни, заботясь о детях и доме, ее домашние задачи не только не находились в противоречии с религиозными обязанностями, но даже могли восполнить их. Хорошая жена была по определению хорошей христианкой, безупречной в глазах Бога.

Хотя взгляд Гилберта кажется весьма радикальным, он все же является во многом примирительным: окончательное суждение о поведении женщины было оставлено Богу; таким образом, любой конфликт между религиозной и семейной жизнью был устранен. Другие авторы, такие, как Вильгельм Перальд и Винцентий из Бовэ, разделяют женское поведение на два аспекта: религиозный (святость) и моральный (скромность). Однако последнее преобладало в их проповедях: скромность в одежде и жестах, тишина, простота, смирение, застенчивость и умеренность, — качества, которые сделали жену безупречной по отношению к своему мужу, — в конечном счете суть те же качества, которые сделали ее святой в глазах Бога[62].

Иаков Ворагинский считал жену безукоризненной, если «она не терпит порока ни в жизни, ни в доброй славе, ни в совести своей»[63]. Ежедневное поведение жены оценивалось по двойному стандарту. На одном уровне была религиозная норма: следуя совести и сверяясь с учением, содержащимся в Писании и житиях святых, женщина могла избавиться от грехов. На другом уровне была светская норма: сплетни и уличные разговоры, верны они или нет, были жизненно важны для репутации женщины, они были звучащим перечнем ее недостатков и достоинств. Хорошая репутация, светская литература особенно часто подчеркивает это, была единственным украшением, которым женщина могла гордо хвастаться публично. Это было ее самым драгоценным «приданым», которое могло даже изменить ее социальный статус, «ароматом», который всегда носился вокруг нее. Чтобы быть безукоризненной, жена не должна была только вести себя хорошо, но избегать любых инсинуаций или сплетен, ложных или верных, которые могли бы разрушить ее образ и репутацию семьи.

Иаков Ворагинский знал, что единственным приемлемым судьей поведения женщины была ее собственная совесть, вместилище ее самых сокровенных религиозных чувств. Анализируя проблему супружеской безупречности и с точки зрения совершающегося в глубинах души, и с точки зрения внешнего, публичного образа жены, его проповеди играли с образами зеркальных отражений совести и репутации. Модель Иакова, основанная на том, что в конце концов Божий суд соответствует суду мужа, представляла собой утонченную попытку (разделяемую большинством учений о браке XIII в.) достигнуть баланса между религиозными требованиями и семейными обязанностями.

Это тонкое равновесие скоро должно было нарушиться, поскольку женщины сталкивались с несогласующимися и потенциально взаимоисключающими обязательствами и требованиями. Эта ситуация была вызвана новой волной интереса к семье и, в то же время, новым требованием глубокого религиозного опыта.

Женщины и семья в XV веке

В 1403 г. доминиканец Джованни Доминичи написал *La regola del governo di cura fatniliare* по заказу Варфоломеи дельи Альберти. Варфоломея, дважды бывшая замужем, но вынужденная жить далеко от своего мужа, который был изгнан из Флоренции, непосредственно отвечала за семью. Она испросила у доминиканца духовного совета и указаний, которые он быстро представил в *Regola,* создав в ней универсальную модель семейной жизни. Трактат Доминичи положил начало ее новому образцу, поместив семью, в более современном смысле, в центр жизни женщины. В течение XV столетия в Италии, особенно в Тоскане, проблемы, связанные с семьей, оставались в центре внимания.

Следую примеру Доминичи, мужи Церкви начали писать руководства по семейной жизни, обращаясь к женской аудитории, предлагая удобные правила и инструкции для ежедневной домашней и духовной жизни. Святой Антонин, архиепископ Флоренции и ученик Доминичи, написал *Opera a ben vivere* для Дианоры Торнабуони в 1450 г.; его огромная *Summa theologica* посвящает обширную главу, которая позднее распространялась отдельно, проблемам, связанным с супружескими парами и с семьями. Францисканец по имени Керубино из Сполето сочинил *Regola delta vita matrimoniale* в 1450 г. Джованни Чертозино составил *Gloria mulierum,* длинный трактат для замужних женщин, приблизительно в 1470 г. Его брат, монах Дионисий, остановился на проблемах супружества, посвятив особый трактат, *De laudabili vita coniugatorum,* этому вопросу. Эта литература, неслучайно написанная на народном итальянском языке, а не по-латыни, поскольку обращена была именно к женщинам, могла читаться наряду с проповедями, посвященными браку и семье одним из самых важных проповедников XV столетия, Бернардино Сиенским.

Интерес к семье не был просто явлением, ограниченным религиозной литературой. Было также огромное количество мемуаров и семейных книг, в которых купцы, главным образом тосканские, комментировали каждую деталь семейных событий, затрагивающих рождение, браки и смерть, но также и коммерческие сделки, кредиты, расходы и так далее. Это демонстрирует то, что даже миряне придавали большое значение семье[64]. На теоретическом уровне это было громогласно отражено в сочинениях гуманистов. В рамках возобновленного спора о совместимости брака и интеллектуальной деятельности Франческо из Барберно написал в 1416 г., *De re uxoria.* Джованни Компано сосредоточился на этой проблеме в *De dignitate matrimonii* (1460). Маттео Пальмьери написал свою *Vita civile* между 1431 и 1438 г. В эти же годы Леон

Батиста Альберти составил самый известный и удачный трактат по предмету *I libri della famiglia.* Наконец, в 1468 г. Антонио Ивани написал короткую брошюру для своей жены: *Del governo delta famiglia civile*[65]. Такому вниманию к семье придала новую силу череда более специальных образовательных работ Верджерио, Бруни и Веджио.

Гуманистическая литература, создаваемая мужчинами и почти всегда посвященная другим мужчинам, представляется находящейся под непосредственным влиянием аристотелевской традиции, на которой основывалась светская концепция семьи. Восхваление брака, определение ролей жены и мужа и сосредоточение на доме и детях в гуманистических работах сильно отклонилось от религиозной точки зрения. Ссылки и примеры, взятые из классической литературы, встали на место авторитета Св. Писания и Отцов Церкви. Верные и скромные жены греческого и римского мира (Пенелопа, Алкеста, Андромаха, Лукреция) заняли место святых жен еврейской и христианской традиции.

В это время религиозная литература более верно, чем гуманистическая, держалась за модель, принятую в XIII в. для женщин. Доктрина брака приняла и развила мотивы, сформулированные в другом идеологическом контексте. Роль женщины в семье была по существу тем же самым традиционным топосом. Сарра, даже косвенно упоминаемая, оставалась легко опознаваемой ссылкой для таких проповедников, как Антонино, Бернардино, Дионисий и Керубино. Еще неизвестно, до какой степени необычное внимание к семье и ее проблемам в XV в. фактически изменило общее восприятие женщин (если не говорить о различии используемого языка и не принимать во внимание упрощенное сравнения светских и религиозных моделей).

Муж: господин или духовный наставник?

Муж прочно стоял в центре женской вселенной во всей литературе этого периода. Обязанность почтения, привязанности и, прежде всего, повиновения жены своему мужу не была ни оспорена, ни изменена религиозными и светскими авторами. Напротив, гуманисты подчеркивали центральное положение мужа в семейной структуре, основывая свои теории на точном воспроизведении аристотелевской модели с господином дома в центре семейных отношений. Занимаясь управлением и домашними, и внешними делами, муж ожидал, что его жена будет полезной помощницей в достижении материального благосостояния. Он также требовал от нее продолжения рода рождением большого числа здоровых, сильных, красивых законных наследников. В свою очередь, муж поручал жене, после тщательных наставлений, управление домом. Кроме того, честь семьи зависела от безукоризненного по-

ведения и хорошей репутации жены. Муж, однако, осуществлял самые важные сделки сам, тщательно ведя письменную отчетность, которую его жене не было позволено видеть. Воспитание детей было исключительно мужской обязанностью. Наставник, владыка и хозяин своей жены, «гуманистический» муж неизбежно присутствовал и доминировал. Брачный контракт требовал той же проницательности, что и хорошая коммерческая сделка, причем жена являлась самым драгоценным товаром.

Не то, чтобы религиозная литература придавала меньше значения мужу. Авторы XV столетия меньше настаивали на единодушии четы и больше на подчинении жены мужу. Бернардино, Керубино и Дионисий говорили о женских обязанностях с точки зрения страха и услужения, подчеркивая требование абсолютного повиновения[66]. Это не должно было подвергаться сомнению, даже если бы муж запретил своей жене творить дела веры[67]; единственным общепризнанным исключением был отказ от «противоестественных» половых сношений.

Несмотря на удручающую действительность, чувствуется, что для некоторых из этих авторов нечто изменилось. Мужья, возможно, стали физически более на виду, но они, возможно, стали менее важны. В *Regola* Доминичи, разделенном на четыре части (дух, тело, собственность, дети), нет главы непосредственно о мужьях. Вторая часть трактата, впрочем, отводит им важную роль. Муж был господином тела своей жены и, несмотря на равенство супружеских прав, мог требовать большего от ее тела, чем она от его. *Gloria mulierum* Джованни Чертосино заканчивается тем же самым ясным разграничением: душа женщины принадлежит Богу, ее тело — мужу.

Впервые мы можем видеть душу женщины освобожденной из-под контроля мужа. Независимо от всего написанного о взаимной любви и поддержке супругов, в утопии супружеской гармонии, так часто превозносимой в XIII столетии, можно было заметить трещину. Исследования Женевьевы Хазенор показали, что развитие более глубоких религиозных чувств в женщинах, вместе с появлением фигуры духовного наставника, помогло лишить мужа его давнишней роли религиозного посредника[68]. Естественно, многие из авторов настаивали на том, что религиозное воспитание жены было обязанностью мужа, но проблема совместимости семейной и духовной жизни, которую в XIII в., по-видимому, решила доктрина брака, снова вышла на передний план. Потребность обеспечить больше времени и места для религиозных дел, даже как часть жизни в браке, и поиск духовных собеседников помимо мужа, чтобы достигнуть этой цели, сделали решение этой проблемы безотлагательным. Все: Бернардино, Антонио и Джованни Доминичи, — колебались между необходимостью считать заботу

о доме и семье главным женским правом и искушением открыть новые религиозные горизонты, возможно, даже предоставлением женщине роли религиозного посредника, когда-то однозначно мужской привилегии. Наставление и милостыня, как предполагали, могли бы стать средством для этого. Благодаря первому жена могла осторожно и разумно управлять поведением мужа. С помощью последнего она могла восполнить нехватку у него милосердия и религиозного чувства, косвенно помогая ему достигнуть спасения.

Домашние обязанности, напротив, считали препятствием достижению святости. Конечно, женщина не могла избежать их, но так как из-за них она никогда не смогла бы достигнуть настоящих религиозных высот, она не была обязана посвящать им слишком много времени. Антонин Флорентийский предположил, что Дианора пренебрегала домашними заботами, посвящая ручному труду только короткие перерывы в своей молитвенной жизни[69]. Джованни Чертозино ставил отношения женщины с мужем, домом и детьми наравне с терпимостью и терпением[70]. Доминичи напомнил своим читателям, что тело женщины принадлежит не только мужу и детям, которым, тем не менее, она обязана дать заботу и нежную любовь, но также и Богу и собственной душе; последнее должно иметь предпочтение даже перед семейными обязанностями[71].

Этот конфликт, который не только выдвинул практическую проблему урегулирования женских обязанностей, но и затронул самую сущность брака, не мог не выдвинуть на первый план проблемы сексуальности. Гуманисты никогда реально не занимались проблемой непосредственно или никогда не выходили за пределы смутного негативного предубеждения и таких же смутных призывов к сдержанности. С другой стороны, религиозные авторы, такие как Антонин, Керубино и Бернардино, произвели массу анализов, установили множество различий и схождений по смыслу. Единственный способ прекратить ежедневную войну, которая шла в женщине между обязанностью абсолютного повиновения мужу, владевшему ее телом, и обязанностью следовать путем очищения и совершенствования, предложенным Церковью для ее души, состоял в детальном, случай за случаем, анализе возможных ситуаций.

Женщины, обычно рассматриваемые как пассивные, способные только сдерживать сексуальные домогательства мужа, но не более того, впервые предстали в новом образе супружеского целомудрия. Эта модель предполагала использовать убеждение, даже отговорки, для сокращения частоты – и даже для отмены – плотского общения. Образцами добродетели в этом отношении послужили Дева Марии и св. Елизавета Венгерская[72]. Это радикальное решение превратило посто-

янный конфликт между девственностью и браком в замкнутый круг: путь к святости был открыт только для тех женщин, которые решили воздерживаться от секса.

Матери и дети

Удаление духовной составляющей жизни женщины из-под прямого управления мужа должно было, хотя бы в принципе, дать и больше независимости педагогическим устремлениям матери. Однако представляется, что авторы XV столетия находились в бурной ссоре об отношениях матери и ребенка. Очень часто фактором расхождения был фактор религиозный. Хотя то, что основным наставником был отец, не подвергалось сомнению, некоторые религиозные авторы видели роль матери в лучшем свете. Традиционная сфера нравственного воспитания и контроль над поведением дочери неуклонно расширялась, чтобы включить более конкретные задачи.

Джованни Чертозино доверил матерям исправлять поведение своих детей ежедневно[73]. Бернардино предложил, чтобы матери постоянно обращали внимание не только на поведение дочерей, побуждая их всегда напряженно трудиться и наказывая, если они становились беспокойны и фривольны, но также и на раннее религиозное воспитание детей, уча их первым молитвам и наказывая их за грехи, совершенные дома, такие как сквернословие и ложь[74]. Общие воспитательные правила, которые Доминичи установил для Варфоломеи, были основаны на трудах св. Иеронима. Эти правила обязывали матерей религиозно воспитывать свое потомство. Не покидая домашнюю арену, но «превращая дом в храм», мать должна формовать души детей и вводить их в религиозную практику в игровой форме, с умилением упрекая их за их ошибки и превращая их постепенно в маленьких служителей домашнего культа[75].

Некоторые гуманисты-педагоги разделяли мнение о том, что религия и нравоучение были особенно подходящими областями для работы женщин. Леонардо Бруни, который написал трактат *De studiis et litteris* для исключительно культурной женщины, Батисты Малатесты, является тому примером. Его образовательный курс включал всех классических авторов, но в конечном счете, был нацелен на обеспечение нравственного и религиозного образования.

Оставалось фактом то, что идеальное гуманистическое образование в гражданской жизни и *studia humanitatis* исключали женщин. Даже в семье женщине мало чему можно было учить. Центральное положение, занятое вопросом о детях в трактатах о семье, подчеркнуло роль отца в образовании своих чад; это решительно отодвигало мать

в область чисто естественных функций. Отец был тем, кто заботился о детях, перед зачатием ли их — выбирая сильную, здоровую, воспитанную жену, подходящую для деторождения; во время ли беременности — следя за образом жизни и настроением жены, заботясь, чтобы она избежала любой тревоги, которая могла бы подвергнуть опасности будущего ребенка. Матери разрешалось вмешиваться, окружать ребенка любовью и вниманием, выполнять свою особую миссию выкармливания только в первые годы жизни ребенка.

Вопрос кормления грудью породил широко обсуждался среди религиозных и светских авторов и вознаградил матерей их единственной на самом деле «образовательной» ролью — кормлением. Мать, которая не хотела кормить грудью, считали бессердечной, эгоистичной, нечувствительной, даже жестокой. Мать, неспособная кормить грудью, передавала ответственность за судьбу ребенка отцу, нанимавшему кормилицу. Правильный выбор кормилицы по медицинским, гигиеническим и моральным критериям был первым шагом в длинном воспитательном курсе, который отец собирался закончить без дальнейшей помощи своей жены.

Только гуманист, такой, как Маффео Веджьо, преисполненный религиозного духа, потребовал для матерей более важного места в воспитании детей: помимо исключительно женской по традиции области воспитания дочерей, которую обычно полностью игнорировали в гуманистических трактатах, он требовал для женщин и возможности играть роль в воспитании сыновей[76]. Матери пытались развить в дочерях скромность, решающую добродетель, особенно ввиду того, что девочки были предназначены для замужества. Затем предстояло выработать и другие добродетели, полезные будущей жене: уступчивость, благоразумие, остроту ума, постоянство, умеренность, усердие и скромность. Пока матери заботились о своих сыновьях, они должны были наблюдать за их нравственным и религиозным поведением, используя единственный инструмент, находящийся в их распоряжении: наставление — непосредственное или через доверенного посредника. Образцом этой двойной педагогической роли была св. Моника, мать Августина, воплощение материнского добродетели и пример поведения для обоих родителей. Обязательство Моники обратить своего сына представлялось символом надежды в самых отчаянных случаях. Ее орудиями, однако, были молитвы и слезы — признак и изобличение слабости женского вмешательства в семейные дела.

В то время как семья играла все более и более важную роль в культуре и идеологии XV столетия, женщинам, которых всегда наблюдали в контексте семьи, оказывалось все меньше уважения. Религия была единственной областью, в которой, по крайней мере, теоретически, для

них готовилась новая площадка. Споры о существовании женского ренессанса, вызванные плодотворной статьей Джоан Келли, показали, как женщины в Средневековье по степенно несли потери в статусе, во власти и «видимости»[77]. Гипотеза Дэвида Херлихи[78] о том, что можно говорить о женском возрождении только в смысле духовной харизмы, применяясь к таким фигурам, как Екатерина Сиенская, Маргарита Кемпе, Юлиана Норичская и Екатерина Генуэзская, подтверждается трактатами XV в. о семье, которые представляют только одно реальное открытие: открытие того, что у женщин есть душа.

5

Управление женской модой

Диана Оуэн Хьюг

Ко времени Ренессанса большинство обличителей общественных нравов сходилось в том, что не успеет где появиться женщина, как тут же появляется и мода, устанавливая связь между одеждой и женщиной, которая будет продолжаться века. «Dame mode et dame élégance / sont deux sœurs (Дама Мода и дама Элегантность — две сестры)», скорее богини, чем боги, — писал утонченный и в общем сочувствующий исследователь успеха их обеих во Франции Людовика XIII, «потому что Мода — Болезнь женщин, тогда как у мужчин она же — просто страсть. Мы уважаем то, что модно, а для них это идол»[1]. Эту связь отметили в императорском Риме; сатирики и моралисты упражнялись там в насмешках и издевательствах над привязанностью женщин к роскошным платьям, что продолжили и развили ранние христианские обличители, такие, как Климент Александрийский и Тертуллиан.

Их доводы лишились, однако, и силы, и слушателей за долгие века расселения германцев, породившего новую, менее урбанизированную Европу. Германцы привязались к роскоши Империи с большей охотой, чем угодно было допустить Тациту, и моралисты германского мира были склонны видеть в страсти к одежде мужской порок. Верно, что св. Альдхельм обличал атласное нижнее платье, алые туники, шелковые полосатые рукава и башмаки на меху англосаксонских монахинь, но эта одежда не соответствовала скорее их монашескому званию, чем полу. Видя причину норманнских набегов в английской суетности, его соотечественник Алкуин укорял

мужчин: клириков и придворных. И по ту сторону Ламанша первые в Средние века установления о роскоши, изданные Карлом Великим и его набожным сыном, не обратили особого внимания на одежду или кичливость женщин.

Чрезмерная склонность быть на виду

Революцию в моде, произошедшую в эпоху Высокого Средневековья, сначала не восприняли как женский заговор. Так как оживление экономики сделало предметы роскоши более доступными, а улучшение путей сообщения способствовало распространению моды, женская одежда, изменившая вид и приобретшая блеск, начала привлекать внимание. Но осуждение-то навлекло то, что моде начали следовать мужчины. Монастырские хронисты XII в. увидели приметы упадка нравов не в облегающих длинных нарядах женщин, а в тесной шнуровке и вычурных плащах мужчин, чьи ниспадающие волной волосы и жеманная походка означали атаку трансвеститов на стиль воинственного прошлого. Те же хронисты вывели некоторые особенно гнусные моды прямо из тщеславия мужчин. Ордерик Виталис, например, обличал новую моду на длинные остроносые башмаки, которую приписывал Фульку Анжуйскому, выдумавшему их, чтобы скрыть уродство своих ног и «разрастания, которые обычно называют *шишками*»[2].

Но не прошло и столетия, как пристальный взгляд моралистов обратился на женщин и их страсть к моде, становившуюся все более ненасытной. Показательно, что Маргариту Прованскую изображают алчущей модных одеяний королевой, пытающейся через силу убедить Людовика IX носить вызывающее платье как более подходящее для их королевского ранга. Пусть эта история, рассказанная Робертом Сорбонским, служила примером прославленного аскетизма короля, но и на новое восприятие женщин как извращенных пав она также опиралась. Очевидно, Маргарита отказалась от своей затеи, только когда муж потребовал взамен, чтобы она сама оделась скромнее — это был бы акт самоотречения, к которому женщины становились все менее способны. Обыгрывая женскую жажду модного и развивая на основе этого женоненавистническую тему, автор *Романа о Розе* аллегоризировал и выставил напоказ страсть, широко уже распространившуюся по Европе. Он изобразил, как эта страсть угрожает пожрать мир мужчин. Уже мало было отороченных мехом платьев, тонких шерстяных чулок, башмаков с острыми носами, богатых мантий и сложных головных уборов; ненасытные модницы XIII столетия жаждали частицы плоти своих возлюбленных *(un tronson de vo pel)*, чтобы оторочить ею платья, — так, по крайней мере, заявлял автор современного рондо.

Только что обретенное женщинами выдающееся положение в мире моды требовало выверки старых доводов. Как некогда мужчин обвиняли в следовании женской моде, так теперь женщин осуждали за то, что они одевались по-мужски: за то, что они ходили гоголем по улицам Милана XIV в., подобно амазонкам, в золотых поясах и башмаках с изогнутыми носами, символизирующих их воинственные, мужские сердца; или, в Англии, – за то, что они, одетые в двухцветные туники и при кинжале у пояса, разъезжали верхом во время турниров, больше походя на участниц их, чем на зрительниц.

Распространение моды постепенно стало делом женщин. Английские хронисты отметили, что моды Фламандии, Франции и Центральной Европы, предположительно оказавшие тлетворное влияние на королевский двор в XIV-XV вв., были привнесены королевами-иноземками. К XVI в. где угодно стало легко найти образцы для заимствования воцарившейся испанской моды: то были принцессы, во множестве посылаемые Кастилией в жены иноземным государям. Англичане сразу заметили, что костюм Екатерины Арагонской, когда она ехала в Лондон на свою свадьбу, испускал «the straunge dyversitie of rayement of the contreth of Hispayne» («чудну пестрый блеск по обычаю земли Гишпанской»)[3]. Французы, настроенные более критически, бранили Леонору Кастильскую не только за то, что она носила испанские наряды во Франции, но и за то, что она заставила носить их и короля. К этому времени женщины стали зримым воплощением *varietas vestium*, символизировавшей политическую раздробленность и нравственный беспорядок, поскольку их одежда, казалось, уничтожала признаки принадлежности к народу, полу и даже роду человеческому[4].

Все же едва ли можно утверждать, что в руки женщин перешла монополия на роскошные модные вещи, производство которых было важной отраслью европейской промышленности. В 1351 г. французская принцесса могла потребовать себе к свадьбе платье красного бархата, «богато вышитое и испещренное крупным и мелким жемчугом»[5], но дофин, брат ее, успешно соперничал с нею своим полосатым плащом из ткани, затканной золотом и серебром, усыпанным по крайней мере двумя тысячами больших жемчужин. Неясно также и одни ли женщины участвовали в гонке за модой. Если они и поддавались с удовольствием заграничным искушениям, то не особо отличались от молодого генуэзского дворянина, который появился при миланском дворе в немецкой шляпе и башмаках, при каталонском поясе, в итальянском камзоле и сшитом по бургундской моде из английской ткани верхнем платье. Действительно, инвентари одежды позволяют предположить, что в ренессансном Риме именно мужчины более последовательно следовали моде. Почему же тогда бремя моды так тяжко легло на женские плечи?

Одежда, потребление и статус женщины

Социально-экономические преобразования XI и XII вв. затронули и производство тканей, бывших не только первым товаром на расширяющихся рынках Европы и основным продуктом производства ее развивающихся городов, но и главным средством обозначения различий в новом обществе. Дорогая ткань, часто — произведенная на Востоке, раньше была приметой исключительного положения или могущества, а теперь, после бесчисленных социальных изменений, вызванных политической и экономической перестройкой времен Высокого Средневековья, стала доступна для изготовления одежд здесь же. Ткань и сшитая из нее одежда быстро стали особо важным знаком социального статуса и приметой перемен в обществе, а также и средством для выявления социальных и политических различий.

Поскольку только что возникшие богатства позволили вкладывать деньги в одежду, она приобрела новое значение. При дворе ткань жаловалась из рук королей и принцев не только в знак покровительства и ради поддержания иерархических начал, но и для того, чтобы упразднять старые различия и утверждать новые. Утверждалось, что законы о роскоши, изданные Филиппом Красивым в 1294 г. и запретившие буржуазии носить одежду аристократии, фактически были уступкой в пользу знати, недовольной королевским покровительством влиятельному и непостоянному классу. В XV в. при дворе Рене Анжуйского, где пожалование и ношение одежд долго было знаком королевского покровительства и благоволения, члены государева рода были отличены от прочих, приблизительно в 1470 г., установлением исключительно для них предназначенных тканей и одежд. В городах купеческие власти запретили венцы, шлейфы, аксамиты и парчу, мех горностая и другие претензии аристократической моды, пытаясь придать новому политическому строю зримый облик. Однако отсутствие устойчивых социальных перегородок, соединившись с доступностью ткани, создало стилистический хаос, настолько угрожавший социальной стабильности, что многие города начали бесконечной чередою законов о роскоши упорядочивать ношение одежды гражданами от рождения до могилы.

Давление общества

Женщины были особенно уязвимы для попыток общества моделировать одежду. Именно внешние признаки помогали им фиксировать

и упрочивать осмысление своего места в обществе, которое было у них по необходимости менее стабильным, чем у мужчин. Подчеркивало двойственность положения женщин в обществе и способствовало их зависимости от регламентации одежды изменение, произошедшее почти одновременно со скачком в производстве тканей в XII и XIII вв. — развитие идеологии происхождения по мужской линии: патрилинейной. Разработанное для сохранения богатства и социального положения семей, ограничивающее притязания на их средства, патрилинейное устройство сделало жену чем-то посторонним, отстраненным не только от мужа, но даже, в некотором смысле, от собственных детей: она рожала для мужа и только по его линии. Ее облик, таким образом, стал еще важнее как способ смягчить это отстранение на время брака, создать иллюзию полноты брачного союза. Необыкновенный список платьев, зарегистрированный во Флоренции в 1343 г. для того, чтобы их могли носить и впредь в изъятие из недавно принятого закона о роскоши, дает нам редкую возможность бросить взгляд на вышеназванный процесс: парадные платья женщин семьи Альбицци подчинены явно патрилинеальному замыслу, воплощенному в буйстве городских геральдических цветов. Блестящие белые мантии с вышитыми на них плющом и красным виноградом скрыли первоначальные различия и наглядно сделали жен из разных частей города представительницами клана Альбицци.

В меньшей степени геральдическими были одежды и драгоценности, которые мужья дарили своим женам на свадьбу, Эти подарки должны были представлять не обычное приданое, но средство претендовать на то, что муж одел свою нагую Гризельду, оставив на ней неизгладимый знак своих притязаний. Наблюдавшие это королевы, настаивая на том, чтобы одеваться по моде родных стран, отвергали, как представляется, и брачный, и национальный стереотипы. Точно так же происходившие по прихоти моды перемены в одежде женщин третьего сословия угрожали появлением среди них отдельных лиц, бросивших вызов власти мужа и тем расшатывающих принятые в обществе нормы.

Структура приданого

В то же время брак все больше становится центральным общественно значимым обрядом, основным инструментом социальной и политической перестройки. Усилившаяся в связи с этим поддержка Церковью единобрачия несомненно возвысила положение невесты, придав гражданскому союзу религиозное значение. Приданое, которое выносили и показывали на этой публичной церемонии, было для невесты знаком чести, полученной от родного дома. Одежда, которую она получала от

мужа, была предвестием чести, которую она получит в новом доме. Только похороны могли соперничать со свадьбой в качестве средоточия общественного внимания и дорогостоящего представления; причем свадьба, как поймет любой читавший М. Мосса, побуждала к соревнованию в подарках, в котором каждая из сторон боролась за влияние и за то, чтобы извлечь из участия в этом соревновании как можно больше социальных преимуществ. Невеста, награда на этом турнире ценностей, участвовала и в прибылях от него, а его делали все изнурительнее изобретения разраставшегося модного промысла. Неудивительно поэтому, что городские законы ограничивали расходы на свадьбу в первую очередь. Если в некоторых немецких городах подарки жениху были так дороги, что подлежали учету и ограничению согласно законам о роскоши наравне с приданым невесты, то к югу от Альп на невесте сосредоточилось все. Немногие могли надеяться поспорить с необыкновенным личным приданым, состоящим из блистательно роскошных платьев (одно было расшито 8966 жемчужинами и 70 унциями серебра), которое взял за Ипполитой Сфорца Альфонс Арагонский в 1465 г. Но и горожанки приходили в дом мужа с несколькими сменами верхнего и нижнего платья, рукавов, со шляпами и вуалями, с несколькими парами туфель и башмаков, набором драгоценностей, с кошельками и множеством мелких предметов. Вместе с ростом важности брака росло социальное значение личного приданого, оно становилось больше и разнообразнее и, дорожая, начало вытеснять даваемую в приданое звонкую монету. Это навлекало осуждение, а затем и было ограничено законом. Стоимость усыпанных драгоценными каменьями платьев из личного приданого Сфорца составляла треть огромного приданого в 200 000 флоринов: к такой пропорции стремилось законодательство многих городов.

Бренная ткань и тленная плоть

В то время как деньги, данные в приданое, страховали брак и обеспечивали потомство, ткани из личного приданого могли рассыпаться в пыль: контраст стал резче, когда настало царство моды. Рукава с разрезами и полосатые или двуцветные платья конца XIV в. имели иную природу, нежели длинные шлейфы и рукава, порицавшиеся самыми ранними законами о роскоши. Ткань расходовалась на них более очевидным образом. Одежду со множеством разрезов или сшитую из полос, было нелегко распороть на будущее и перешить. Ренессансный взлет моды привел к росту потребления ткани. Один из главных его летописцев, писавший о моде Чезаре Вечеллио, отчаялся когда-либо составить полный список предметов женской одежды, потому что «они

очень склонны к переменам и меняются быстрее, чем фазы луны. Так что есть опасность, что, пока я пишу об одной моде, она сменится другой, лишив меня возможности описать все»[6].

Чрезвычайная изменчивость моды вела к тому, что личное приданое быстро старело, и сделала платье менее долговечным; его не передавали со временем дочерям, но через малое время отдавали слугам, богатый костюм которых нарушал, соответственно, иерархию и становился предметом едкой сатиры. Стремясь не отставать от постоянно изменяющейся моды, женщины включали в свое приданое неразрезанные штуки ткани вместе с модными платьями. Это же заставляло мужчин законодательно запрещать новые моды на рюши, корсажи и рукава, ибо, уступив давлению общества и одевая жен *à la mode*, они рисковали в браке растратить фамильное богатство.

Когда мода стала так важна для определения общественного предназначения женщины, ее характерные черты перешли на само женское естество. Описание моды, непостоянной, как луна, у Вечеллио соответствует наблюдению о «непостоянстве и любви к разнообразию, свойственных женщинам»[7]. Преобразив ткань из предмета производства и обмена в предмет роскоши, ножницы моды, казалось, отделили женщин от системы воспроизводства. Подобно одежде, которую они носили, женщины стали статическими образами роскоши, потребляемыми по их социальной ценности, и, тем самым, разрушительным началом в системе воспроизводства населения в целом и отдельных социальных групп. Призыв к новым ограничениям роскоши, прозвучавший во Флоренции в 1433 г., когда демографическую ситуацию после чуть ли не ста лет чумы стали понимать глубже, бичевал городских модниц примерно такими словами:

> Они не учитывают, что сыновья, которых они вынашивают, произошли от мужчин, чьи чресла, совершенные по природе, делают их мужчинами. Женщинам нет заботы, что природа считает неподобающим для них украшать себя столь роскошно, что мужчины воздерживаются от совокупления из-за неподобающих уборов, которые заставляют слабеть мужскую силу. Женщины должны помнить, что их дело — дать государству детей в изобилии, хранить целомудрие в браке и не носить золотых и серебряных уборов и украшений[8].

Объясняя, зачем нужны законы о «варварском и диком скотстве женщин», флорентийцы обращали внимание на то, что женская одежда скорее выставляла напоказ, чем скрывала, соблазны плоти. Если, как предполагают некоторые антропологи, социально опасная сексуальность — обычно связанная с плотью, разложением и женщинами — может быть противопоставлена старинному чадородию по мужской

линии, то благодаря разрушительной силе моды женщины эпохи Возрождения вполне подтверждают такое предположение.

Зыбкость моды усилила и связь между женщинами и понятием тленности плоти. Почти с самого начала явление моды брали в пример, когда хотели подчеркнуть контраст религиозного уровня между чистым, вечным духом и растленной, смертной плотью. В одном из самых ранних литературных прений между этими началами трое живых, духовного осмысления ради приведенные созерцать труп, чьи внешние достоинства улетучиваются вместе с плотью, спрашивают: «Где красивые одежды / С золотыми поясами, / Кольца / С драгоценными камнями?»[9]. К этому перечислению уборов братия с одобрением добавила позже платья, шляпы и модные прически, которые тлеют вместе с глазами, плотью и локонами в хаосе могилы. Мода питала картинами могильных ужасов воображение, которое видело тленную плоть под пагубной мишурой одежд и украшений, отрицая за ними кажущуюся власть восстанавливать и возобновлять, и видя в каждой новой прикрасе начало тления.

К XV столетию женщины, шагая в ногу с веяниями моды, близко подошли к тому, чтобы занять центральное место в народных представлениях о могильных ужасах. Это они и делают в *Триумфе Смерти* из Палермо. Там богатые драгоценности, платья и вычурные головные уборы группы праздных дам, будто сошедших с модных картинок, статичностью своей образуют острейший контраст с внезапной, уродливой яростью смерти. В изображениях более интимных встреч одежда часто придает происходящему оттенок могильной эротики. Картина Николая Мануэля Дойча (1517 г.) написана на распространенную тему: Смерть в образе разлагающегося трупа обнимает молодую женщину. Дойч усиливает эротический элемент, одев женщину в модное и дразнящее платье; задирая юбки, в тело под ними Смерть вонзает костяные пальцы. Одежда женщины предполагает сексуальность, не только приманивающую поцелуй Смерти, но и возбуждающую мужское желание, бессильное произвести потомство. Модно одетые женщины — «гробы повапленные с гнилыми костями», как написал о них английский критик[10] — окончательно становятся символом слишком непрочного материального мира, изначально растленного грехопадением Евы.

Мода для дочерей Евы

Как дочери Евы, женщины средневековой Европы сильно страдали оттого, что христианство видело в одежде скорее свидетельство развития греха, чем отражение цивилизационного процесса. Одежда изобретена потому, что грех необходим; она отбрасывает человека назад, обращая

вспять процесс Творения. Кожи, которыми Адам и Ева прикрыли свою наготу, были внешним признаком новоприобретенного звероподобия, которое умалило их подобие Богу, по образу Своему создавшему их. «Затем дело дошло до шерсти; потом до кала червей, сиречь шелка; потом до затканных золотом кусков ткани; наконец, до драгоценных камней», — так бесчисленные проповеди рисовали путь обратного развития[11]. Богатство одеяния, таким образом, обозначало нечто себе обратное — умаление места человека в Творении, показывая его нисхождение от богов до животных, живущих на земли, затем до ползающих под землей и, наконец, до неподвижного и бесплодного мира металла и камня. Такой ход развития, как объяснял пастве английский проповедник, соответствовал развитию и умножению греха:

> Сначала покров для нагой плоти скроили из кожи — в знак того, что по грехам своим человек уподобился животным, кои по природе одеты единой только кожею. Но позже гордыня людей возросла, и стали они пользоваться одеждами, сделанными из шерсти. Потом, дабы еще больше ублажить плотскую похоть, они завели одежды, сделанные из растений земных, каков лен, и, наконец, шелковые одежды, измышленные из требухи червей — все эти виды покровов ныне служат скорее тщеславию и мирскому велелепию, нежели потребностям естества... а более всего, конечно, склоняют они к похоти[12].

Одежда — символ греха

Если одежда была следствием и знаком греха для всего человечества, то сколь более значимым символом могла она быть для тех, кто сотворен сходным с Евой, чье искушение и грехопадение положили начало одеванию! В течение всех христианских столетий отзывался эхом голос Тертуллиана, напоминавшего женщинам об их особенной, через Праматерь, связи с одеждой, показанной им в пользовавшемся авторитетом трактате *De habitu muliebri* (пер. с лат. Р. А. Гимадеева):

> Право же, если б с начала времен и милетяне стригли овец, и серы пряли шелка, и тирийцы красили ткань, и фригийцы вышивали по ней, и вавилоняне ткали картины, и жемчуга бы мерцали, и опалы светились, если бы и само золото вкупе с алчностью уже из земли изошло, если б уже и зеркалу столько лгать было позволено, и сего бы возжаждала Ева, из Рая изгнанная — уже мертвая, думаю. Так и ныне она домогаться того не должна, ниже узнавать, коль вожделеет жизни новой, чего не имела, чего не знала, когда жила. Потому все сие женщине прóклятой и мертвой — обуза, как бы к похоронному шествию приготовлено»[13].

То были похороны не только самой женщины, потому что наряд, символизирующий ее гордыню и похоть, мог сыграть активную роль

и в разрушении самой цивилизации. Моралисты подчеркнули особенное скотоподобие женского наряда, выделяя два вида украшений: шлейфы, чье латинское название *(cauda)* предполагает сравнение с *хвостом* животного, и фантастические головные уборы, плюмажи и форма которых напоминали о скотном дворе. Французская сатира описывала женщин в двурогих головных уборах, *cornettes,* пышущими злобой, как черти, колющими и бьющими встречных мужчин. Можно предположить, что, следуя столь вольным модам, женщины могли постоянно воспроизводить первое искушение и поражение Адама от Евы.

Если по авторитетному мнению Фомы Аквинского любовь женщин к одежде могла рассматриваться как простительный грех, будучи рождена скорее тщеславием, чем похотью, то позднее нищенствующие проповедники отнесли этот грех к смертным. В их искусных руках мода стала ключом к пониманию общественного и нравственного кризиса эпохи. Бернардин Сиенский и его последователи-обсерванты, проповедовавшие там, где вспыхивала чума, причем в XV в., когда над всей Европой нависала угроза турецкой экспансии, нашли главную причину упадка христианства в одежде христианок. Во-первых, говорили они, из-за женщин модный товар так вздорожал, что браки откладываются, пока не будет куплено и оплачено все для постоянно увеличивающегося личного приданого. Так женщины лишают общество детей, вызывая тем демографический спад. Еще хуже, что трудности при заключении брака ведут к извращению полового чувства в содомию; а содомиты бесплодны: «Кто может родить столько народу? — спрашивал Бернардин. — А из-за этого людей все меньше, а содомитов все больше»[14]. Было обратное развитие одежды. В XV в. ему сопутствовало использование в одежде золота, серебра и драгоценных камней, что совершенно буквально возвещало и воспроизводило бесплодие геологического прошлого.

Между тем, как христиане терпели ущерб от моды, доказывали братья, богатели евреи, поскольку мужья шли к еврейским ростовщикам, чтобы утолить голод алчущих модного жен и дочерей. Молчаливое товарищество между модницей и евреем-ростовщиком свидетельствовало об окончательном извращении естественного порядка вещей, не только потому, что евреи богатели за счет христиан, но и потому что естественный ход деторождения был таким образом обращен вспять. Дороговизна женской моды препятствовала воспроизводству человека и позволяла ростовщикам делать деньги способами, которые любой последователь Аристотеля находил неестественными. Мир золота и камня, являвший одновременно и взлет моды, и падение человечества, таким образом, окончательно одержал верх.

Заманчиво отклонить столь серьезное социальное и моральное понимание моды так, как это сделала неукротимая Батская ткачиха Чосера, отвергшая увещания Церкви:

Ты говоришь, что пышные уборы
Нас до греха доводят очень скоро,
И в подтвержденье этих глупых слов
Приводишь текст, и этот текст таков:
«Стыдом и скромностью горда жена.
Убор простой должна носить она:
Пусть ожерелия и кольца сбросит
И золота да не вплетает в косы».
И самый текст, и толкованье глупы
И по сердцу лишь тем мужьям, что скупы.[15]
(Пер. *И. Кашкина*)

Таким, кажется, был ответ женщин Фландрии и Артуа, вынужденных отказаться от шпилеобразных головных уборов в 1428 г. после проповедей брата Фомы Куэтта. Как только огонь его риторики угас, женщины побросали простые крестьянские чепцы, носить которые он советовал, и воздвигли на головах шпили выше прежнего. Но придавать особое значение индивидуальным акциям такого рода значит недооценивать совокупную силу вызова нищенствующих братьев, который они бросали на протяжении жизни нескольких поколений в миссиях, обнимавших пространство от Сицилии до Фландрии, от Испании до Венгрии и Далмации, – и бросали среди декораций, зачастую освещенных большими *кострами сует*, истреблявшими во время *праздников очищения* безумия моды, против которых восставали братья.

Вызов нищенствующих монахов

Монархические правительства меньше всего склонялись к изменениям, которых требовали монахи. В Арагоне сама королева была так тронута их проповедью, что отрезала шлейф у своего платья в пример подданным; но пример, показанный при дворе, редко приводил к изменениям в законах королевства. Иерархические соображения сделали одежду слишком значимым показателем социальных границ, чтобы дать ей новой назначение, исходя из категории пола. Изабелла сочла себя обязанной ответить своему исповеднику-францисканцу, сетовавшему на роскошь и распущенность испанского двора, сравнением простоты своего платья и платья своих дам с богатым одеянием мужчин. Но когда вскоре они с Фердинандом начали издавать один за другим указы о роскоши, устанавливаемые ими разряды так и определялись статусом, а не полом – как это было и в более северных королевствах.

Так, в городах, богатство многих из которых обеспечивалось ткацким и швейным ремеслом, содержание законов о роскоши, необычно быстро принятых епископами и городскими собраниями, определялось наставлениями монахов. Под влиянием проповедей законы сосредотачиваются единственно на женской моде. Женщин рассматривают как единую социальную группу, в которой не выражена иерархия. Кое-где зашли так далеко, что решили отменить ранее данные женам и дочерям дворян, врачей и правоведов льготы, которые позволяли избегать крайностей надзора за одеждой. То, что их одежда утверждала социальную иерархию, теперь казалось менее важным, чем передаваемые ею смыслы, связанные с различием между полами. Во всем городском мире различия в дозволенных тратах стали более очевидными благодаря тому, что вопрос был громогласно поднят нищенствующими братьями. Описывая разукрашенную и вызывающую обувь и одежду женщин, кто-то из них воскликнул: «И что еще могла бы надеть на себя шлюха?»[16] Женщины, богатым платьем выражавшие презрение к законам о роскоши, рисковали теперь тем, что скорее сойдут за блудниц, чем за дворянок. Шлейфы теперь стали тайными прибежищами чертей, а не знаком аристократических претензий. Некоторые полагали их изобретенными не при дворе, а в блудилище: поэтому епископ Феррарский, грозя отлучением женщинам, носящим шлейфы в его городе, сделал исключение именно для блудниц. Городские советы часто дозволяли именно блудницам изменения в одежде. Теперь они могли отбросить особые знаки и позорные платья прошлого и принять дорогие моды, запрещенные другим женщинам. Если, увеличивая привлекательность блудниц, многие надеялись отвлечь мужчин от более тяжкого греха — мужеложства, то это во многом просто предвосхищало предположение Монтеня о том, что дозволить роскошь блудницам будет самым надежным способом унизить роскошь. Но эта программа отражает нарастающую сексуализацию и демонизацию женской моды.

Особые виды греха

То, как обличали два модных увлечения эпохи Ренессанса, выявляет некоторые точки совпадения церковного и мирского подходов в сексуальном восприятии женской одежды. Обе моды невероятно увеличили — и, вероятно, были для того и предназначены — количество ткани, идущее на женское платье. Но атака шла с позиций скорее нравственности, чем экономики.

Котурны

Котурны – обувь на очень толстой подошве из кожи, дерева или пробки – распространились с XV в. в некоторых итальянских городах, а также в Испании, где исповедник королевы Изабеллы сетовал, что нынешние башмаки на подметке в локоть толщиной истошают в стране запасы пробки. С менее глобальной точки зрения эти башмаки, по указанию итальянских законодателей, поднимая женщин высоко над землей, превращали в посмешище ограничение количества ткани на платье установлением длины шлейфов до поверхности земли. Такая, скорее моральная, нежели экономическая, экстравагантность все же была опасна для женщин. Все замечали необычайную неловкость, которую испытывали они при ходьбе на котурнах. Женщины раскачивались на них, как на ходулях. Это была обувь, которая мешала ходить – пример из жизни Венеции XV в., сравнимый с китайским обычаем перебинтовывать стопы. Венецианские законодатели пошли дальше, осуждая эту моду за то, что «беременные женщины, ходя по улицам в котурнах так высоко, что не могли удержать равновесие, падали и порою причиняли себе столь великий ущерб, что у них случались выкидыши или младенцы рождались преждевременно, поврежденные духом и телом»[17]. То, что такие башмаки способствовали бесплодию и духовным потерям, делало их более подходящими для блудниц. Только им некоторые правительства котурны и дозволили. Поэтому один английский обличитель XVI в., назвав ходьбу на котурнах походкой кандальника, осуждал горожанок за котурны, превращавшие их в выставленных на посмеяние хромоножек и препятствовавшие быть сосудами деторождения на благо общества.

Фижмы

Юбки с фижмами – одна из наиболее осуждаемых до сих пор приманок ренессансной моды – поначалу, возможно, не казались заслуживающими такой оценки. Рама, державшая платье на расстоянии от бедер, в конечном счете стала обручем или рядом обручей, жесткостью подобным щиту, отчего и получила в Италии и Испании название *guardinfante*. Как средство расширить бедра, эти *verdugos* завоевали Кастильский двор в XV в., оттуда благодаря развитым дипломатическим связям перешли за границу. Английские наблюдатели сразу отметили, что Екатерина Арагонская и дамы ее двора носили «ниже талии некие круглые обручи, дабы платья телам их вид придавали на манер страны их» («benethe their wast certayn round hopys, berying owte the gowns form their bodies aftr their countray manr»)[18]. Но юбки с фижмами к царство-

ванию Елизаветы, которой они нравились, вполне укоренились в Англии, а тождественные им *vertugalles* при дворе Франциска I стали французской модой. Обручи стали признаком и основой стиля позднего Ренессанса, держа платье на расстоянии от естественных очертаний тела и требуя, как и котурны, целых ярдов лишней ткани на покрытие. Все же хулители моды предпочли моральные аргументы экономическим, рассказывая о тайнах, скрытых фижмами, а не о ткани, выставляемой ими напоказ. Верно, что многие, как, например, две генуэзки, не одобрившие этот фасон в *Ragionamento di sei nobili fanciulle genovesi* (*Беседа шести благородных генуэзских дев*, 1583), заметили, что помимо того, что в фижмах трудно проходить в двери, эта мода «не очень удобна для сидения, так как Вы сначала должны приложить большие усилия, чтобы разложить фижмы, если не желаете представить собою посмешище»[19]. Но в основном печалило моралистов не столько даже стеснение, причиняемое фижмами естеству женщины, и не то, что под фижмами скрывают последствия развратных наслаждений. Как и котурны, фижмы осуждались за то, что вынуждают женщину порабощать тело моде, принуждая извращать его естественное предназначение, рождение детей, развитию которых в утробе угрожали жесткие обручи и корсет. Более того, давая возможность скрывать беременность под обширным платьем, ими поддерживаемым, фижмы побуждали женщин к недопустимой сексуальной распущенности.

Пуританский пастор Стивен Госсон зашел еще дальше, приписав изобретение фижм блудницам – как средство защитить прекрасную ткань их платья от запятнанного дурными болезнями исподнего. Многие, в то же время, согласились бы с анонимным автором *Le blason des basquines de vertugalles,* что обручи служили для того, чтобы скрыть последствия сексуальной свободы: «Что хорошего в этих галльских штуках? / Разве что порождать соблазны?»[20] Этот вопрос возвращает нас к самому раннему испанскому объяснению их происхождения, в 1468 г., при дворе Иоанны Португальской, печально известной супруги Генриха IV Бессильного. Согласно придворному историку, который, кажется, был в курсе дела, королева нашла в юбках с фижмами средство сохранить в секрете последствия своей неосмотрительности. Ее пример побудил носить фижмы и придворных дам, уподобившихся вследствие этого беременным матронам. Законнорожденность ребенка, защищенного во чреве матери так называемой *guardinfante,* могла быть подвергнута сомнению. Мода, далекая от того, чтобы внедрять признак патрилинеальности, позволяла женам скрывать самое важное из того, на что претендовал принцип патрилинеальности.

На угрозу бесплодия, исходящую от обеих мод, намекает современное изображение модно одетой венецианской куртизанки. Приподни-

мая обеими руками большую юбку, которая покрывает ее фижмы, она выставляет напоказ не только гигантские котурны, но также и изящные мужские штаны, которые, как кажется, являлись частью обширного гардероба большинства итальянских куртизанок. Предполагают или нет штаны торговлю содомскими усладами, они все равно свидетельствуют о свободе трансвестита, которая позволяет куртизанке владеть своим телом, как мужским. На первый взгляд кажется, что котурны и фижмы женственно контрастируют с ее мужеподобным обликом, но фактически они соответствуют ему. Потому что, ниспровергая навязываемую извне роль одежды как орудия создания патрилинеальной модели, фижмы, корсет и котурны дают не признающую границ свободу распоряжаться собой.

Сексуальное восприятие костюма также могло породить моду. Церковники XIII в. попытались создать внешнее выражение женской чести, настаивая, чтобы замужние женщины носили вуаль. Власти многих городов запрещали носить вуаль блудницам, которые должны были ходить с открытыми лицами. Эта инициатива провалилась, когда изобрели вуали из прозрачного шелка, который ничего не скрывал, и искусно сделанные покрывала, которые скрывали слишком много, опасно маскируя личность и положение женщины. Хотя гражданские власти меньше всего хотели создавать особые стили в одежде, предпочитая просто реагировать на возникающие моды, черная вуаль была на многих женщин даже в XVII и XVIII вв. Это предполагает, что даже в это время на них оказывалось давление, целью которого было оставить отличительным признаком женщины пол, а не ранг или положение.

Черный цвет

Флорентийский герцогский устав 1638 г. отменил более ранние сословные нормы и призвал одевать женщин в черный цвет сексуального воздержания, некогда бывший уделом только вдов и монахинь. По истечении шести лет брака – в течение которых модная одежда могла на законном основании служить средством сексуальной игры ради упрочения брака — жены флорентийских граждан были обязаны убрать свои пестрые платья и вместо них надеть черные, которые, впрочем, могли иметь цветные корсажи, рукава и воротники. От цветных деталей нужно было отказаться, в свою очередь, после двенадцати лет брака, когда, по-видимому, продуктивная сексуальность детородных лет шла к концу. В Сиене все замужние переставали носить цветное платье с третьего года первого брака. Потом эти платья дарили блудницам — с неявным намеком на старые понятия нищенствующих орденов. Во Флоренции и Венеции цветную одежду разрешалось но-

сить только недворянкам в сельской местности и негражданкам – в городе. Можно предположить, что различение по полу вводилось не только для надзора за женской честью, но и для выделения собственно городского пространства среди резкой цветовой какофонии и распущенности селян и городской черни. Этот контраст усиливался старой связью черного цвета и дворянского достоинства при Бургундском и Испанском дворах. Переход к черному цвету, возможно, служил и торговым целям. Средиземноморские женщины отказывались от цветных тканей нового, атлантического производства. Если это так, то идеи о сексуальной несдержанности и несдержанности в тратах еще раз слились, чтобы распределить женщин по социальным категориям согласно уровню дозволенных расходов.

Ответ женщин

Усиленная склонность к украшению плоти придала одеванию и раздеванию женщины особое символическое значение. Тому, кто стремился подчинить плоть, дабы освободить дух, было трудно избежать одежды установленного вида и назначения. В то время, как святые-мужчины, к примеру, Франциск Ассизский, могли учинить действо снятия одежд, символизируя этим воспарение духа от мирской суеты, для женщин раздеться публично было куда труднее. Покаянная нагота Марии Магдалины, прикрытая только ее ниспадающими волосами, возможно, была признаком ее святости, но и показывала сексуальную природу ее греха. Даже отвергая богатые ткани в одежде ради покаянных лохмотьев, женщины поднимали тем самым вопрос о социальной идентичности и сексуальном достоинстве не только самих себя, но и своих семей. Вопросы эти, очевидно, могли быть решены только в монашестве.

Самоотречение

Мирянки, имеющие религиозные убеждения, находили одежду угрожающе ограничивающей, ее коллективная социальная и затратная ценность угрожала чистоте их душ. Проповедь XIII столетия, построенная в виде материнских наставлений молодой дочери, описывает опасность, угрожающую каждой замужней женщине – подвенечную одежду: «Ненавидь, моя красавица, и презирай всем своим сердцем мирские платья и наряды и никогда не надевай их, даже единожды»[21]. Примером для нее должна была стать Эсфирь, которая презирала почести, но не могла их отклонить. Такая проповедь могла преподать образец женщинам вроде красавицы-жены Джакопоне да Тоди, которая

покорно носила наряды, подобающие рангу и статусу семьи, и только после ее внезапной и ранней смерти муж обнаружил, что под ее модным и изящным одеянием всегда была власяница, дабы защитить ее душу. Как и штаны куртизанки, власяница благочестивой женщины давала тайную свободу от одобренной и предписанной одежды. Если Джакопоне почел найденную на жене власяницу шагом на пути собственного обращения и источник духовной лирики, благодаря которой о нем останется слава, то для других женщин власяница была тайным способом сохранить признаки одежды, принятые в обществе и коллективе, от оскверняющего душу озлобления плоти.

Не удивительно, что отказ от модной одежды — более частая тема в агиографии святых женщин, нежели святых мужчин. Когда Умилиана деи Черки попыталась, например, совершенствовать свою духовную жизнь в браке, который вынуждал ее носить платье, подобающее положению ее богатого мужа, она отрезала подол и сберегла, вместе со всеми своими головными уборами (кроме одного льняного и части другого, шелкового), чтобы раздать беднякам Флоренции. Этот жест восходит к св. Мартину, но в случае Умилианы оказывается выше простого милосердия, становясь символом упорного сопротивления патриархальному надзору. Более удивительно очевидное нежелание таких женщин, как Умилиана, сообщать свои мысли окружающим и публично осуждать женскую приверженность к моде.

Суетные женские украшения, которые Франческа Романа сняла с римских женщин, были предложены в свидетельство святости, когда готовилась ее канонизация. Все же ни она, ни другие ей подобные не нашли слов осуждения для богатых одежд, если их носили трезвенно и законно, т. е. как средство подтверждения семейного статуса и места в социальной иерархии.

Женская хитрость и закон

Женщины были более критичны настроены к ограничениям свободы в выборе одежды, когда это мешало им следовать моде. Хотя законы о роскоши касались одежды обоих полов, женщины справедливо чувствовали над собой их особый гнет, и именно они обычно ходатайствовали об освобождении от налагаемых ими ограничений. В Италии, где надзор большей частью осуществлялся местными законодателями или епископскими кафедрами, изъятие из правил можно было исхлопотать для себя в высшей инстанции. Некая благородная венецианка получила от Папы Римского право на одежду и драгоценности, которые она носила «ради чести ее родителей и собственных своих преклонных лет» до того, как местный устав о роскоши постановил считать их непочтенны-

ми. И искусная в риторике Баттиста Петруччи потребовала для себя в награду за красноречивую декламацию перед императором Фридрихом I II освобождения от ограничений сиенского закона о роскоши.

Женщины чаще использовали свои умения: красноречие и то, что флорентийские законодатели описывали как их «растущее коварство», – чтобы уклониться от исполнения закона. Сакетти рассказывает историю о придирчивом блюстителе порядка, который пытался арестовать женщину за то, что она носила недозволенные пуговицы, на что ему было сказано: «это не пуговицы, а застежки». Это – описание изобретательного сопротивления, упоминаемого в сохранившихся судебных и административных документах многих итальянских городов. Они показывают, что женщины не спускали глаз с блюстителей закона, искали убежища в церквах, чтобы избегнуть задержания, и, будучи задержаны, защищали свой запрещенный наряд с юридической и языковой виртуозностью, которой могли бы позавидовать герои романов.

К XV столетию женщины пошли дальше получения привилегий или уклонения от исполнения законов и повели обдуманную кампанию против самих устоев надзора за одеждой. Поэтесса Кристина де Пизан косвенно открыла ее в *Le Tresor de la Cité des Dames,* составленном в 1405 г. как аллегория, особо направленная против женоненавистничества *Романа о Розе.* В ее Городе, где Разум, Правосудие и Прямота объединились, чтобы защитить женщин от стрел нападающих мужчин, носить модное платье становится законным желанием, его носят не затем, чтобы обольщать других, но только для собственного удовольствия. В менее идеальных итальянских городах можно найти признаки более обширной кампании, в которой использовались скорее этические и социальные, чем эстетические, доводы.

Николоза Санути, красивая и знатная жительница Болоньи, которую Сабадино дельи Ариенти помнил одетой в платье пурпурного шелка с розовым плащом, отороченным прекраснейшим горностаем, дала решительный отпор законам о роскоши, которым подчинил женщин ее города в 1453 г. кардинал Виссарион. Продолжая с помощью запутанной системы тканей, цветов и стилей обозначать ступени городской иерархии на женском платье, он запретил, однако, всем женщинам, даже таким знатным, как Санути, золотую и серебряную парчу, которая стала прерогативой мужчин. Это Николозе было трудно принять. Приводя в пример знатных дам от древности до своих дней, она бросила вызов праву закона рассматривать женщин как особую, менее добродетельную категорию человечества. Далекая от того, чтобы считать женщину эфемерным благом преходящего материального мира, она утверждала, что только ее пол дал возможность ускользнуть от неизбежного разрушения Временем: она предприняла некоторые усилия,

чтобы объяснить олицетворение Времени прожорливым мужским богом Сатурном, пожиравшим своих детей. Только плодовитость женщин может смягчить творимое им разрушение, поскольку «женщины суть те, кто возрождает семьи, государства, более того, весь род человеческий, и восстанавливает высокое и бессмертное».

Это не бесплодная сексуальность Евы, которая ведет к могиле, но созидающая социальная сила Сабинянок, из коллективного лона которых родилась Империя. В искусной и свежей аргументации Санути одеяния и уборы уготовляются женщине не для похорон и дальнейшего тления, как у Тертуллиана и следовавших ему моралистов, но для брака и обещаемого им нового рождения. Эти одеяния и уборы, провозгласила она, должны служить единственной наградой для утонченных женщин, которым в свое время отказали в поприще, коего возжелали благородные и добродетельные мужи. Для таких женщин одежда должна быть единственным и определяющим символом их статуса и ценности: «Поэтому мы не должны допускать, если можем тому воспрепятствовать, чтобы украшения, как и изысканность, знаки нашего достоинства, были сорваны с нас»[22]. Если мода — это женщина, то потому, что женщинам оставили только одежды, чтобы сшить из них социальную личность.

Не все были согласны. Из Венеции послышался другой, более обычный, голос — Лауры Череты, которая, по ее же признанию, лицом и платьем не вышла и любила скорее словесность, нежели роскошные одежды. В таком расположении она прочитала историю упадка Венеции, с женщинами в роли главных его виновниц — наподобие Далилы подрывающими имперскую мощь. Отвращенная страстью женщин к роскоши от республиканских добродетелей, Венеция стала изнеженным подражателем и грабителем Востока, который, во образе турок, воспрянет, дабы поразить ее, если женщин не вынудят носить «одежду не для шлюх». Одежда шлюх — это одежда женщин, сексуальность которых не контролируют мужчины. Черета просила противоположный пол надзирать за слабостями ее собственного, предрекая и остерегая голосом еврейской пророчицы: «Чем строже прещение, тем сильнее вина»[23].

На защите моды

Венецианские Советы, конечно, уже наблюдали за одеждой граждан к началу XVII в., когда Лукреция Маринелли написала трактат *La nobiltà e l'eccellenza delle donne* (*О благородстве и превосходстве женщин*). Законы о роскоши, появляясь раз в два года (век назад раз в десять лет или около того), свидетельствовали о страхе властей перед расточительством в городе, где основным занятием правящего класса стало

потребление, а не производство. В отличие от королевской власти в чужих странах и тираний в Италии, республиканская Венеция не использовала закон, чтобы отмечать иерархические границы. Надзор за расходами в Венеции касался всех, но в дозволенных пределах мясник мог одеться, как дворянин. Здесь могла сложиться социальная и правовая ситуация, позволившая Маринелли пойти дальше предпринятой Санути защиты одежды как легитимного признака общественного положения — к допущению легитимности самой моды, коль скоро она появляется, не успеет появиться женщина. Мода дала женщинам возможность своего рода самоопределения, которое доказало превосходство их пола. Мужчины в обществе слишком связаны своими занятиями и местом в иерархии, чтобы извлечь выгоду из переменами моды, и потому следование ей делает их смешными. Как тот муж-ремесленник, «перепачканный бычьей кровью», которого Маринелли живописала сидящим дома, в то время как его модная жена гуляет по улицам в шелках, драгоценностях и на котурнах, мужчины несли вечную печать своего социального положения. С другой стороны, женщины могли воспользоваться тем, что мода позволяет быть хамелеоном, и стать настолько знатными, насколько таковыми выглядели. И это было справедливо. Потому что одежда позволяла им проявлять внутреннее достоинство, недостаток которого в мужчинах лишал мужскую моду силы преобразовывать общество.

Хотя вопрос о превосходстве был поставлен от имени всех женщин, касающиеся моды аргументы лучше всего применимы были к итальянкам. В отличие от француженок и испанок, которые могли быть феодальными владыками, или немок и фламандок, которые могли вести торговлю, итальянки, по мнению Маринелли, были особенно склонны к самоопределению через моду. Не поставленные в определенные политические и экономические рамки, устанавливаемые повсюду мужчинами и кое-где женщинами, а потому вольные, в самовыражении через моду они были свободнее. Маринелли, возможно, преувеличивала политическую и экономическую силу женщин других народов, но не одна она приписывала итальянкам особое умение использовать возможности, предоставляемые модой, для творчества и преодоления преград.

Посредством одежды женщины видимым образом участвовали в самовыражении, которое Буркхарт считал определяющей чертой культуры Возрождения. Как тираны использовали оружие и дипломатию для того, чтобы выковать свою политическую индивидуальность, свободную от ограничений, накладываемых старыми феодальными и иерархическими идеалами, так их жены и дочери использовали ножницы и ткань, чтобы создать социальную индивидуальность, имеющую преимущество перед коллективной идентичностью. Будучи замужни-

ми, эти изысканные женщины стали естественным проводником чужеземных мод, но они пошли дальше, вплоть до того, что отысканные за границей новинки лишили их одежды отличительных признаков как родительского, так и мужнего двора. Бона Савойская писала из Милана Джиневре Бентиволье, чтобы та добыла *fazzoletti* (носовые платочки), распространенные в Болонье. Беатриче де Эсте, «изобретательница новых фасонов», какой описывал ее Муральто, запаслась рисунками платья королевы Французской, чтобы ввести покрой ее головного убора в Ломбардии. Ее сестра Изабелла так прославилась, рассылая из Мантуи за границу миссии добывать ткани и фасоны, нужные для создания международного стиля одежды, что Франциск I обратился к ней с просьбою прислать в Париж куклу, наряженную в ее последнее платье, как образец для дам его двора.

В искусных женских руках коллективное значение одежды стало не так важно, как создаваемый ею индивидуальный образ. С этих пор потерял символическое значение цвет; теперь его подбирали к цвету глаз, волос или кожи. *Berettino,* цвет пасмурного утра, стал любимым цветом Изабеллы д'Эсте, считавшей, что он ей идет. И если венецианское правительство одевало своих женщин в черное в знак их смирения, то современники рассматривали этот цвет как идущий к белизне их лиц и к их белокурым волосам. Более того, эстетическое начало восторжествовало над общественными прещениями, когда придворные дамы отвергли символическое значение лишенной цвета одежды. Даже серьги, ношение которых в итальянских городах XV в. под давлением нищенствующих орденов было оставлено только для евреек, к середине XVI в. нашли свое место и в христианских ушах.

То, что обозначала мода, стало изменчивым, как и сама мода, нуждаясь, в любом случае, не столько в распознавании, сколько в истолковании. В качестве прекраснейшего из воплощений обозначаемого модой, женщины требовали внимания не как неизменные символы чьего-то общественного положения, но как участницы в бесконечной игре общественных дел. Если индивидуализм Ренессанса претворил такое самовыражение в искусство, то мода грозила сделать образ женщины самой общей парадигмой эпохи.

Современная оценка

Современная социальная критика не склонна видеть в моде средство достижения власти женщинами. Она далека от того, чтобы признать это одной из возможностей, предоставляемых модой, на чем настаивал Маринелли, и рассматривает модное платье как некий покров, скры-

вающий цепи нового женского рабства, связанного с переворотом в ткачестве и одежде, произошедшим в позднем Средневековье. В то время, как иерархические правительства, возможно, потерпели неудачу в своих попытках использовать одежду для обозначения традиционных социальных перегородок, нарождающийся торговый капитализм преуспел в том, чтобы превратить ее в основной социальный символ, в знак демонстративного потребления, от которого зависела экономика и которое стало мерой экономического роста и социального успеха. Мужчинам удавалось управлять экономикой потребления и получать прибыль от нее, но женщины с трудом пробивали себе путь сквозь ее преграды. Как доказывал Веблен, праотцы нарождающегося капитализма были в состоянии избежать некоторых из самых тревожных проявлений созданного ими мира, поощряя косвенное потребление семьи через женскую модную одежду. Бесконечное изобретательство и запланированное устаревание, столь присущие потребительскому обществу, стали ассоциироваться с женским характером: так мужчины наперегонки одевали своих женщин, сами не участвуя в игре моды. Конечно, мужчины также могли быть павлинами. Все же, очевидно, не было закона о роскоши, направленного против женщин, эквивалентного венецианскому, касающемуся правящего класса города в XV в. – из мужчин: они одевались ярче и пышнее. Если их скромное одеяние считалось угрозой престижу города, который получил огромную прибыль от торговли более роскошными изделиями, это также показывало, что консерватизм и постоянство становились все более и более свойственны правящему классу, который начинал дистанцироваться от своих купеческих истоков.

Знатные мужчины могли одеваться, как монахи, – но только если их жены и дочери подтверждали статус семьи, отвечая на вызов моды и меняя костюмы по сезону, – видимое подтверждение успешности. Согласно этому сценарию, женщины одевались ради мужчин, теряя при этом характерные признаки: постоянство, благоразумие и уравновешенность, считавшиеся необходимыми для того, чтобы хорошо управлять и быть духовно серьезным. Они стали самыми изменчивыми созданиями в постоянно изменяющемся мире.

От этого аргумента нужно отказаться, если принимать во внимание энтузиазм, с которым женщины играли в моду, и признать, что коль скоро особенности моды были связаны с женской плотью и определяли характер модницы, то и одежда давала женщинам средства упорядочивать социальные различия и влиять на социальные процессы. Женщины не только играли в эту игру, но иногда и устанавливали свои или, по крайней мере, меняли ее правила. Например, Церковь требовала, чтобы замужние женщины скрывали лицо; но сотрудничество

модных женщин и жадных заводчиков в XIII в. смогло превратить это из отличительного признака лица, принадлежащего к патрилинеальной системе, в удобную возможность шелковой вуалью затруднить или сложным головным убором скрыть место в ней. Мода могла также привнести в женскую одежду стилистические особенности мужской не для того, чтобы сделать женщину мужчиной, но чтобы она (и ее хулители), следуя моде, обрела до того неизвестную ей мужскую уверенность в себе.

Такие превращения, более воображаемые, чем реальные, были признаком ограниченности моды. Но они были и знаком ее силы. От вездесущих котурнов и юбок с фижмами до восьмисот павлиньих перьев, которые флорентийский торговец шелком купил на шляпу своей юной невесте, и до турецкого костюма, который Беатриче д'Эсте сшила для дам своего двора, мода была игрой воображения. В основе этой игры была мечта, но и — утопическая возможность. Может быть поэтому женщины и поклонялись ей.



раздел второй

Семья и социальные стратегии

Скрытая власть женщин

Если бы мы приняли на веру речи мужчин, которые обладали юридической властью над женщинами и выслушивали их исповеди, которые атаковали их бесконечными нравоучениями и проповедями, у нас не осталось бы выбора, как только заключить, что женщины были пойманы в сети столь строгих правил, что не могли ни слова сказать, ни рукой пошевелить. Были ли женщины на самом деле пассивны перед этими призывами к послушанию? Были ли они предметом обмена между мужчинами, и диктовалась ли их судьба брачными планами и амбициями семьи? Вторая часть этой книги исследует, до какого предела общее мнение о женском поле затрагивало судьбы отдельных женщин. В процессе этого мы затронем вопрос о том, как женщины извлекали для себя выгоду из препятствий и преимуществ, следующих из системы отношений между полами. В семье и в определенных социальных ситуациях женщины могли проявлять реальную власть. Они обладали также, можно сказать так, дополнительной или компенсирующей властью. И конечно, страх и невежество приписывали им многие оккультные способности.

Закон возникает там, где пересекаются социальные стремления и социальные порядки. Он навязывает правила и ограничения. Он расширяет некоторые права женщин, но в то же время накладывает определенные ограничения на их действия. Закон создается из шаблонных представлений и идей. Германские племена, осевшие там, где прежде была Римская Империя, принесли с собой много разнообразных правовых систем. Пусть эти «варварские» правды иногда вступали в противоречие с принципами римского права, воплощенными в Кодексе Юстиниана, но из столкновения рождались новые силы. Племенные законы различались между собой и в отношении прав и обязанностей женщин. Сюзанна Фонэй Вампль исследует право от поздней античности до каролингской эпохи в его разнообразии. Но, несмотря на это разнообразие, один аспект доминировал над остальными: как установить правила для брака и, следовательно, для женщин.

Брак, который определял, как основные ячейки общества относились одна к другой, был сценой, на которой разыгрывались судьбы женщин, и понять брак — значит найти ключ к пониманию отношений между полами, между личностями

и группами, между домашней и общественной сферой жизни. В средневековой Европе брак был обрядом перехода от детства к взрослой жизни. Приготовления к нему и основные церемонии являлись отражением социальных устремлений. Богословы и канонисты без конца размышляли о его значении. И Церковь, и государство надеялись сформировать по-новому общественный институт брака в то время как он переходил от теории к практике. XI и XII в. были периодом, за который брак стал таинством Церкви. Процесс протекал непросто: с отступлениями и возвращениями назад.

При обсуждении исторических изменений историкам часто легче согласиться о том, что противится и препятствует, нежели о смыслах. Факты ясны, но неясно их значение. Факты о положении женщин в Средние века можно понять по-разному, в зависимости от того, какие факторы хочет подчеркнуть исследователь: юридические, экономические, демографические.

Тема брака, например, интересовала историков народонаселения и права в равной степени с историками женщин. Демографическая история, несмотря на свою простоту, за последние годы стала обильным источником открытий. Среди прочего, она сфокусировала внимание на положении женщин в доиндустриальных обществах. В той или иной степени все четыре главы этого раздела основаны на демографических исследованиях.

Применение демографических исследований к истории женщин проблематично, так как, впрочем, вообще проблематична демография Средних веков. У демографов, интересующихся этим периодом, нет данных, необходимых, чтобы поставить их наряду с точными демографическими исследованиями более поздних периодов, когда Церковь и государство начали собирать и обрабатывать сведения о жизни людей. Находки средневековых демографов, пусть они сомнительны и их сложно обобщить, значительно повлияли на мнения историков о месте женщин в средневековом обществе.

Рассмотрим понятие «брачного рынка» — довольно нелепый термин, используемый для обозначения феномена брачного спроса и предложения. Состояние этого рынка обычно описывается в демографических терминах, в частности с точки зрения соотношения мужчин и женщин, или возраста, в котором считается возможным заключать брак. Могут играть роль и другие, недемографические факторы. Законы наследования, обычаи обмена собственностью при заключении брака и желание экономической независимости могут подталкивать людей к браку или препятствовать ему. Так статистика браков может сообщить нам много интересного о ситуации в обществе. Такие демографы, как Хэджнал, используют эту статистику, чтобы вывести так

называемый основной указатель исторического изменения[1]. Но можно ли использовать для этого статистику браков? Доступные сведения скудны, разрознены, разнородны и часто относятся только к высшим слоям общества. Опасность в том, что, положившись на столь разрозненные впечатления, мы подвергаемся искушению построить детально разработанную теорию на нескольких ничтожных обрывках информации.

Мало сделано для сравнительного изучения свадебных обычаев в различных частях Европы, а также для классификации различных типов поведения и источников статистики[2]. В своем недавнем проекте Дэвид Хэрлихи попытался исследовать устройство западноевропейского «домохозяйстива» от античности до XV в.[3] Хэрлихи рассматривает брак в свете ряда новых данных о брачном возрасте. Цифры собраны из таких несогласованных источников как хроники, жития святых, переписи Каролингов и позднесредневековые налоговые списки. Итогом является широкий обзор европейского развития. Конечно, ранние цифры отражают верхние страты общества, ведь даже святые происходили главным образом из привилегированных слоев. Только для конца Средневековья появляется возможность взглянуть на низшие, более репрезентативные группы. Сравнение с более ранними периодами имеет узкую и, следовательно, непрочную базу. Результаты исследования должны рассматриваться как рабочая гипотеза.

Помня об этом предостережении, спросим себя: что открыл Хэрлихи? От античности до Средневековья в Европе сменился целый ряд различных моделей брака. В античную эпоху девушки-подростки выходили замуж за мужчин куда старшего возраста. С раннего Средневековья приблизительно до XII в. муж и жена были примерно одного возраста в соответствии с традициями германских племен, описанными Тацитом. В позднем Средневековье «античная» модель возродилась, и возраст мужа и жена снова стал различным.

Разница в возрасте между мужем и женой в первом браке без сомнений коррелирует с обычаями обмена собственностью между семьями супругов. Обмен, происходивший в позднем Средневековье, был, конечно, связан с возрождением системы приданого, которое в свое очередь было связано с открытием заново римского права в XII в. В этой системе невеста и ее семья исключительно на себе несли бремя приданого. Параллельное развитие новой брачной и правовой систем порождало ряд сложных взаимосвязей. В итоге историки объясняют изменения сокращением числа будущих мужей — великолепное и неожиданное решение проблемы. Это объяснение в общем подтверждается некоторыми суждениями, касающимися структуры семьи, ее внут-

ренней иерархии и качества отношений (основанных на авторитете или чувстве привязанности) мужчины и женщины.

Численное неравенство между полами, однако, является ключевым фактором. К этому фактору часто обращаются в различных дискуссиях о месте женщины в средневековом обществе. Общим в этих обсуждениях было предположение, что у многих женщин не было перспективы выйти замуж (или в случае с вдовами — второй раз выйти замуж), а это, в свою очередь, было естественным следствием недостатка мужчин.

Начиная с трудов Карла Бюхера в конце XIX в., так называемый Frauenfrage, женский вопрос, т. е. проблема женщин, у которых нет перспективы выйти замуж, обсуждаемый в главе 7 Полеттой Л'Эрмит-Леклерк и в главе 9 Клаудией Опитц, до сих пор разрабатывался в первую очередь демографическими методами. В начале этого века единственно доступные цифры были получены из позднесредневековых городских переписей. В лучшем случае источники пролили свет на отношения между возрастными группами и в некоторых случаях между полами. Однако не было никакой возможности добраться до поведения людей с помощью статистических методов, аналогичных тем, которые использованы в изучении более поздних периодов. Из всего арсенала методик, разработанных историками-демографами, медиевисты сосредоточились лишь на одном: соотношение мужчин и женщин. Оно стало ключевым элементом в многих и различных системах аргументов. К нему обращались, чтобы объяснить различия в юридическом статусе женщин и особенно брачные установления. Оно использовалось, чтобы объяснить желание семьи удержать дочь дома и уровень женоненавистничества в обществе. Его приводили, чтобы объяснить роль женщин в экономике и уровень их включенности в религию.

Если, однако, внимательно изучить эти доказательства, становится ясно, что их документальное подтверждение очень непрочно. Учитывая сомнительную достоверность всех средневековых статистик, все числа должны приниматься с долей сомнения, в то время как некоторые рьяные исследователи принимают их буквально. Поскольку историки начали ставить новые вопросы, то и непрочное основание некоторых статистических реконструкций должно быть поставлено под вопрос.

О соотношении мужчин и женщин в Средние века следует говорить в связи с колебаниями его. Одна из причин этих колебаний в том, что количественные данные, с помощью которых они высчитывались, происходят из сообществ разного типа. Однако, если мы остановимся только на определенном городе или деревне, то вполне допустимо предположить, что соотношение численности мужчин и женщин сильно влияло на социальные отношения между ними. Числа редко совпадают в какой-то определенной местности, но вопрос в том, как объяс-

нить дисбаланс. Возьмем, например, территорию, подвластную аббатству Сен-Жермен-де-Пре в IX в. Мужчины намного превосходили численностью женщин, особенно среди детей. То же самое было в областях Фарфа (Италия) и Реймс (Франция) около 800 г.[4] В то же самое время число женщин значительно превышало число мужчин, и, в особенности, число девочек превышало число мальчиков во владении Сен-Виктор в Марселе в 813–814 гг.[5] Эти изолированные данные из разбросанных местностей противоречивы и с трудом поддаются объяснению.

Ситуация не становится яснее, если мы взглянем на более поздний период. Несколько точных цифр сохранилось от среднего периода средневековья. С конца XIII в. и далее источники становятся все более обильными. Налоговые ведомости для 36 английских деревень в 1377 г. отмечают пол жителей старше 14 лет: мужчин было больше, чем женщин в соотношении 112 к 100[6]. Источником подробной информации является тосканский кадастр 1427–1430 гг.: там недостаток женщин наблюдался и в сельских, и городских местностях. Везде число мужчин было на 20% выше числа женщин[7]. Но цифры из других мест Европы противоречат этим данным. В конце Средних веков в городах северной Франции (Реймс), Германии и Нидерландов (Фрайбург, Базель, Нюрнберг, Ипр) число женщин превышало число мужчин[8]. Таким образом, до 1500 г. можно отметить контраст между северо-западной Европой и средиземноморским регионом. В XVI в. северо-западная модель распространилась на города всей Европы.

Можем ли мы из таких противоречивых результатов сделать, как многие исследователи, вывод, что причина преобладания мужчин в том, что данные часто занижали число девочек?[9] Предположительно, дочек было легче, чем сыновей, спрятать от агентов сеньора, общины, короля. В любом случае, как нам сообщают, и власти, и население были менее точны в подсчете женщин, которые не представляли интереса в военном отношении и приносили мало прибыли или налогов. Такими аргументами часто пользуются, чтобы прекратить дальнейшее исследование, несмотря на то, что они поднимают интересные вопросы: как составлялись стандартные источники количественных данных? Искажались ли результаты из-за пола тех, кто доставлял и собирал сведения? Но сначала надо затронуть другой вопрос: вопрос о разнице в женской и мужской смертности, или, глядя с более пессимистичной точки зрения, вопрос о возможности специального умерщвления женщин. Американская исследовательница Эмили Колеман поставила именно эти вопросы, изучая деревни к югу от Парижа, на основе полиптиха аббата Сен-Жермен-де-Пре Ирминона. Она утверждала, что неравное число мужчин и женщин не могло быть результатом ошибок

статистики или недоучета женщин. Скорее это было результатом дискриминации женщин от рождения[10]. Она делает вывод, что при Каролингах, видимо, убивали младенцев женского пола. Как можно предположить, эта гипотеза вызвала острую полемику, и многие ученые отвергли или, по крайней мере, существенно смягчили ее на основе тщательного повторного исследования источников и сопоставления их с полиптихами из других мест[11].

Этот эпизод указывает на препятствия, встающие перед любым исследователем истории женщин. Открытия со скандальным душком особенно уязвимы, не важно при этом, насколько научен метод исследования. Когда имеешь дело с отношениями полов, неразумно ограничивать себя одним набором объясняющих факторов. Аргументы против убийства девочек во владениях Сен-Жермен-де-Пре делает убедительными то, что они обращаются к очень широкому ряду факторов. Например, мужчины и женщины были в разной степени подвержены основным причинам смерти — в позднее средневековье, в основном, бубонной чуме[12]. Но ведь мы знаем очень мало о физическом и ментальном воздействии бедности, тяжелого труда, болезней и вынашивания детей. Невежество является одной из причин того, что многие ухватились за численное соотношение мужчин и женщин, которое легче определить, чем другие демографические показатели, как за ключевой параметр для объяснения некоторых особенностей социальной эволюции.

На предполагаемый избыток женского населения ссылаются, чтобы объяснить возрастание роли женщин в экономике: в ремесле в позднем Средневековье и в промышленности в эпоху Возрождения. Историки-феминисты решительно оспаривали эту интерпретацию. Несколько недавних исследований, которые Клавдия Опитц рассматривает в главе 9, разграничили наличие работы и качество этой работы, качество, определяемое в терминах социальной престижности и доступа к общественным обязанностям. По меньшей мере с XV в. недоверие к женскому труду означало, что женщинам были заняты в производстве товаров низшего уровня. Качество трудоустройства значило больше, чем возможность работать. И наоборот, сосредоточение женского труда на сравнительно неполноценных работах сокращало уважение к женщинам-работницам. Таким образом, аргументация Карла Бюхера, учитывающая единственный фактор, бессильна по отношению к ситуации во всей ее сложности. Среди других, помимо численного соотношения мужчин и женщин, важных факторов: структура семьи, экономическая активность членов семьи, политическое устройство, внутренняя идеология пола. Другими словами, соотношение экономического

статуса мужчины и женщины нельзя объяснить только численным соотношением мужчин и женщин — или любой другой комбинацией демографических показателей.

В чем был источник власти женщин, если это не был просто численный перевес? В чем и над кем осуществлялась эта власть? В главе 7 Жорж Дюби ставит под сомнение точку зрения, согласно которой в феодальную эпоху власть женщинам напрямую доставляла куртуазная любовь. Хотя мужчины, находящиеся на вершине социальной иерархии, стали иначе смотреть на женщин и понимать их сердце и душу благодаря «утонченной любви», она упрочивала и традиционную структуру власти в доме, в которой мужчины господствовали над женщинами. Однако ритуал куртуазной любви ослабил некоторые аспекты куртуазности, которое оказывалось разрушительным для матримониальной стратегии многих семей. Он помог привести к согласию часто противоречащие, но иногда совпадающие устремления семей и Церкви и тем укрепил систему брака, в то же время позволив женщине иногда почувствовать себя личностью.

По необходимости первую часть этой книги заполнили мужские голоса. В следующих нескольких главах мы взглянем не только на брак и рождение детей, последствия которого столь тяжко ложились на всех женщин, но и на непродолжительные моменты, в которые женщинам удавалось достичь некоторой степени самостоятельности.

Кр. К.-З.

6

Женщины от V по X век

Сюзанна Фоне-Вампль

Упадок Римской Империи можно проследить начиная со II в., когда социальные и экономические институты начали разрушаться. Гражданские войны III в. и вторжения извне вместе с нарастающим экономическим распадом в городах и сельской местности ускорили этот процесс. Империя постепенно перестала быть сообществом городов-государств и превратилась в чистую диктатуру. Этот процесс осложнился в последней трети III в., когда Империя была разделена надвое, военная и гражданская власть разобщены, а армия пополнялась преимущественно людьми германского происхождения. В IV в. Константин принял христианство как чтимую религию и отменил законы Августа о браке, которые предоставляли незамужним женщинам старше двадцати пяти лет неограниченную свободу распоряжаться собой и имуществом.

Римское право и германские обычаи

Когда германские племена стали расселяться в Западной Империи в V в., они были восхищены Римской Империей — исключая вандалов в Северной Африке. Они хотели воспринять римскую систему, но они пренебрегали основными принципами, на которых основывалась Западная Империя. Им недоставало ее законов, дисциплины, религии, экономической системы; они правили страной как полной собственностью короля. Они не создали единообразной административной системы. Вместо территориальной системы права германские племена придерживались принципа личного права. Это подразумевало, что всякий индивид должен был жить под властью отца или, если речь шла о замужней женщине, под

властью мужа. В областях, куда проник римский порядок, особенно в Италии, Испании и во Франции к югу от Луары, можно наблюдать преемственность римского права в упрощенной форме; в остальных областях преобладали германские обычаи. Поскольку люди вступали в смешанные браки и покидали родные места, смешение обычаев постепенно вызвало новые добавления в законодательство, особенно в области брачного и имущественного права. Эти новые понятия, инкорпорированные в феодальный обычай, определили права женщин как дочерей, жен и вдов на грядущие столетия.

Во Франкском королевстве христианство не влияло на семейное законодательство до VIII в. В других регионах, в частности, в Италии и Испании, христианство стало влиять на семейное законодательство раньше. Значение и влияние женщин в ранней Церкви также было весьма велико. Женщины были наиболее привержены новой религии, обращая своих мужей, крестя своих детей, возводя храмы и поддерживая веру через основание монастырей. Тем не менее, в Италии их роль в монастырской жизни была сокращена в эпоху, последовавшую за понтификатом Григория Великого, и это распространилось на Францию в эпоху Каролингов.

Сведений о истории женщины в мирской и религиозной жизни меньше для раннего периода, примерно VI–VII вв., нежели для эпохи Каролингов, когда писать стали больше. Для более раннего времени я основывалась в значительной степени на источниках гражданского и церковного права. Чтобы оценить, до какой степени законы исполнялись, я дополняла их материалами нарративных источников: писем, поэтических и исторических сочинений. Более многочисленные источники права Каролингского периода дают более обширные сведения, а литературные источники богаче. Кроме того, я использовал монастырские картулярии. Для X в. мной были использованы данные литературы, хроник и агиографии.

Женщина в миру

Раннее время

Лучшее описание раннегерманских племен дано в «Германии» Тацита[1]. Родство было самой прочной связью, и к концу I в. в него входили как агнаты по мужской линии, так и родственники по женской линии. Правила наследования отдавали предпочтение мужчинам. Женщины ценились в основном потому, что благодаря им (в качестве матерей и жен) создавалась сеть родственных отношений, кроме того, на них

лежали обязанности по воспитанию детей и поддержке мужчин. Они поддерживали мужчин на поле брани, воодушевляя их, нося пищу и ухаживая за ранеными. Некоторых женщин ценили как жриц и прорицательниц. Основными женскими делами были полевое хозяйство, ведении домашнее хозяйство и воспитание детей. Помимо этого они занимались прядением и ткачеством. По материалам ранних захоронений можно утверждать, что они на простейших станках ткали много различных узоров, подшивая их к одежде и предметам обихода. Женщины на Верхнем Рейне пряли шерсть особенно хорошего качества.

От женщин требовалось целомудрие; уличенные в супружеской измене жестоко наказывались – их бичевали и хоронили заживо. Согласно большинству историков, брачные установления германцев включали в себя три вида брачного союза: брак через выкуп (*Kaufehe*), брак через умыкание (*Raubehe*), причем не имело значения, была ли похищенная невеста в сговоре с похитителем, и брак по взаимному согласию (*Friedelehe*). В отношении выкупа за невесту неясно, имел ли в виду Тацит *Morgengabe*, что давали невесте после совершения брака как при браке через выкуп, так и при браке по взаимному согласию, или *dos*, цена невесты, в отношении которого заключалось соглашение при помолвке и который затем выдавался, по частям или целиком, невесте. Тацит также упоминал о подарке, который получал жених перед свадьбой. Если жених был знатным человеком, царем или племенным вождем, он не был обязан платить выкуп. Таким образом, мы можем вывести два основных, хотя и противоположных друг другу, положения, регулировавших отношения между полами: жена была помощницей, но дочь рассматривалась как имущество, чью судьбу определял ее ближайший родственник-мужчина.

Положение женщины в Римской Империи было значительно лучше. Изданные при Юстиниане «Дигесты» сообщают о все больше входящем в жизнь обычае брака sine manu, в котором власть над женщиной не переходила к мужу[2]. Это означало существенный шаг к женской эмансипации, что можно увидеть при сравнении с Кодексом Феодосия[3]. Когда женщина достигала совершеннолетия, она могла управлять своим имуществом и выходить замуж за любого; однако ее свобода действий ограничивалась двойными стандартами, регулировавшими развод и сексуальное поведение, а также жесткой стратификацией общества. Когда женщины низшего класса привлекали внимание своих господ, у них практически не было выбора, и они становились их наложницами.

Хотя христианство и не положило конец половой дискриминации в поздней Римской империи, оно позволило женщинам рассматривать себя в качестве независимых индивидуумов, а не чьих-либо жен, доче-

рей или матерей. Согласно *Деяниям Апостолов*, оно давало женщине возможность саморазвития как духовной личности, обладающей такой же возможностью духовного совершенствования, как и мужчина[4]. Кроме того, христианство поддерживало святость моногамного брака – за исключением одного пассажа из Евангелия от Матфея (19:9), который допускал развод в случае супружеской неверности. Однако и апостолы не были свободны от предрассудков в отношении женщины. Женщинам запрещалось говорить, учить и занимать любые должности в общинах[5]. Женщинам в раннехристианские времена, однако, не отказывалось в равноправии перед лицом диких животных и палачей на аренах. Отцы Церкви рассматривали женщину как создание, состоящее из противоположностей, от дочери Евы до непорочной девственницы, подражающей Богородице (см. рис. 1 в главе 11 «Женщина изображенная» Кьяры Фругони). Только Амброзиастр в «Комментарии на I послание к Коринфянам» дошел до вопроса о том, были ли женщины сотворены по образу мужчин, и предполагал возможность для мужчин разводиться с неверными женами[6].

Среди христианских Отцов было два исключения: Цезарий Арелатский и Григорий Великий. Цезарий, живший в южной Франции в те времена, когда Хлодвиг создавал свое государство на севере Франции, выступил в защиту женщин[7]. В своих проповедях он обличал лицемерие мужчин, требовавших целомудрия от женской половины своих семей, в то время как сами они постоянно нарушали супружескую верность и хвастались этим перед друзьями. К концу того же века, после вторжений остготов, византийцев и лангобардов, папа Григорий Великий доброжелательно отзывался о женских монастырях и спорил с теми, кто запрещал женщинам причащаться во время менструаций и беременности, однако с оговоркой, что если те сами от этого откажутся, это принесет большую пользу их душам[8]. Последнее указание было включено в письмо, процитированное Бедой Достопочтенным в «Церковной истории народа англов»[9].

Времена Меровингов

Германских женщины к VI столетию больше не проявляли воинственного духа, приписанного им Тацитом. Многие обратили своих мужей в христианство. Клотильда, бургундская принцесса, ставшая женой Хлодвига, убедила мужа признать истинного Бога и отказаться от почитания идолов. Когда войско Хлодвига было почти уничтожено алеманнами, он обратился к Богу и вышел из сражения победителем. Этельберга Нортумбрийская повлияла на обращение своего мужа. Королевы часто основывали монастыри и церкви на своих землях. Они расширя-

ли свою власть, назначая некоторых своих фаворитов епископами. Археологические свидетельства подтверждают, что женщин хоронили с драгоценностями[10], символизировавшими их статус, и Алеманнская правда предписывала двойную пеню для грабителей женских могил[11].

Высокая ценность, придаваемая жизни женщин законодательством, указывает, что прежде всего ценилась их способность рожать детей, а не их помощь или предсказания[12]. Любой человек, который домогался женщины, мог подвергнуться тяжелым наказаниям. По Салической правде, если человек сжимал руку женщины, он платил 16 солидов; если он тронул ее выше локтя — 35 солидов. Алеманнская правда даже наказывала человека, который ложно обвинял женщину в колдовстве или отравлении; он платил 80 солидов, если то была свободная женщина, и 15 солидов, если она была служанкой. В 546 г., когда остготы захватили Рим, их король Тотила запретил насилие над римскими женщинами, к большому удивлению жителей города[13]. В Бургундской правде насилие и похищение рассматривались как одни из самых серьезных правонарушений против женщины[14]. Вообще говоря, служители Церкви поддержали мнение, что мужчины более разумны, чем женщины[15]. Хотя германские женщины могли на равных с мужчинами правах основывать церкви — *История Лангобардов* говорит, что Тевдерата основала столько же церквей, сколько ее муж[16] — хорошие женщины были характеризованы их биографами как повинующиеся своим супругам[17].

Римские и германские обычаи быстро ассимилировалась в брачном законодательстве. В результате, в римском праве власть мужа над женой была усилена. Римский брак *sine manu,* который позволял женщине остаться под опекой ее семьи, не был признан визиготской и бургундской кодификациями римского права. В VI и VII вв. незамужние женщины были под властью отца. В браке, т. е. если они начинали жить с мужьями по собственной воле, они находились теперь под властью мужей, Это означало, что муж должен был представлять свою жену в суде и управлять ее собственностью, хотя он не мог отчуждать ее без согласия жены. Визиготская правда, однако, предоставляла женщине право управления своей собственностью. Право покровительства над женщиной, как юридического, так и имущественного, было выражено словом *mundium.* Это право муж получил по другим германским правдам. Одним словом, визиготские женщины обладали большими правами, чем другие германки. Они не только могли распоряжаться своей собственностью и завещать ее, кому бы ни пожелали, если были бездетны, но также могли представлять себя в суде, выступать свидетелями, если были старше четырнадцати лет, и, что самое важное, самостоятельно вступать в брак, если были старше двадцати лет. Но по лю-

бому другому германскому своду права человек, которому принадлежал *mundium* женщины, представлял ее в суде и был ответственен за управление и продажу ее собственности[18].

Вдова, жила ли она по римскому или германскому закону, становилась главой дома, получала контроль над имуществом и была опекуном своих несовершеннолетних детей. С другой стороны, незамужняя женщина оставалась под опекой своей семьи, пока не достигала возраста зрелости: 25 лет по римскому праву в бургундской рецепции[19], и 20 по Визиготской правде[20]. Но девушки обычно вступали в брак намного раньше; обручались обычно в двенадцать лет, а выходили замуж в пятнадцать. Для мужчин дозволенный брачный возраст также был очень низким: 15 лет по Салической правде и 12 по Рипуарской правде[21].

Брак предполагал три ступени: сватовство (*petitio*), помолвку (*desponsatio*) и свадьба (*nuptiae*). Сватающийся обычно скреплял соглашение, давая залог (*arrha*). Как только залог был принят, сватовство не могло быть расторгнуто односторонним порядком. Своды законов обычно определяли возможный размер залога. Например, согласно Бургундской правде, оставленный жених мог требовать только 300 солидов, но если помолвленная девушка вышла замуж за другого, она могла быть убита[22]. Однако жених должен был заплатить лишь dos, выкуп за невесту, согласованный во время помолвки[23]. Он мог также ждать несколько лет прежде, чем отпраздновать помолвку, согласно *Истории франков*[24] Григория Турского. Лангобардская правда предполагала, что между помолвкой и свадьбой могло пройти два года[25].

Это не было единственной формой брака, известной германцам. Женщина все еще могла быть похищена, и св. Радегунда была захвачена на поле битвы семьей ее мужа. Фортунат в *Житии св. Радегунды* описывает ужасающие подробности ее похищения[26]. Она была дочерью побежденного короля тюрингов, и ее руку оспаривали в поединке сыновья Хлодвига. Этому виду брака в королевствах сопротивлялись, как это видно по истории Хуппы, который попытался похитить для себя дочь Бадегизеля, покойного епископа Ле-Манского. Мать молодой девушки со своими людьми сопротивлялась, и Хуппа потерял несколько своих людей[27]. Тогда существовал и *Friedelehe*, которым меровингские короли женились на женщинах, которые были их подданными. В таком браке женщины были очень мало защищены экономически. Например, Ингунд просила своего мужа, Лотаря, не оставлять ее, когда он женился на ее сестре, Арегунде[28]. В лангобардском браке жених не платил meta невесте, и то, что обязанность защищать жену и ее детей лежала на ее семье, составляло особенность этого вида брака.

Известные случаи кровной мести свидетельствуют, что в браке желания семьи невесты иногда игнорировались. Хукбальд сообщает, что

братья Риктауды убили ее мужа, с которым она прожила несколько лет, несмотря на то, что в этом браке уже родилось несколько детей[29]. Союзы между свободной женщиной и несвободным мужчиной были осуждены как незаконные contubernia. Женщина рисковала потерять жизнь, свободу и собственность, ее дети низводились до положения сервов и не наследовали. Но никакой закон не препятствовал мужчине иметь сексуальные связи со служанками, и он мог признать детей наследниками[30]. Близкородственные браки и браки со свойственниками расторгались. Это предотвращало возникновение замкнутой в себе аристократии и поощряло экзогамные браки, облегчая женщинам более низкого происхождения подъем по социальной лестнице через брак[31]. Другими словами, если женщина была красива и умна, она могла через брак подняться в меровингской иерархии.

В династии Меровингов известны четыре короля, обвиненные в многоженстве. Как сообщают Григорий Турский, Фредегар и анонимный автор *Liber historiae Francorum*, это были Лотарь I, Хариберт I, Хильберих I и Дагоберт I[32]. Две из жен Лотаря, Ингунда и Арегунда, были замужем за ним одновременно. Хариберт делил внимание между двумя сестрами, Мерофледой и Марковейфой, и дополнительной женой, Теудегильдой. Хильберих был многоженцем, пока не женился на Гальсвинте. Дагоберт женился на любимой им Нанфильде и на двух других женщинах. Большинство таких браков, конечно, были Friedelehe. Многоженство запрещено только Визиготской правдой, а содержание наложницы женатым запрещено только визиготской рецепцией римского Кодекса[33].

Законы о разводе содержали двойные половые стандарты. В дополнение к разводу по взаимному согласию, позволенному и римским, и германским законом[34], германские правды облегчали развод для мужчины. По римскому праву человек мог расторгнуть свой брак только если его жена совершила прелюбодеяние или колдовство, или была сводней[35]. По германскому закону мужчина мог отослать женщину, если она не могла иметь детей или совершила любое серьезное преступление. Если она была безупречна, он все же мог развестись с нею, отказавшись от распоряжения ее собственностью и заплатив ей компенсацию, равную подарку невесте[36]. Жена должна была остаться преданной и послушной своему мужу, даже если он был пьяницей, игроком, плохо обращался с нею или был ей неверен[37]. Согласно самым простым германским законам — Бургундской правде — она должна была быть утоплена в болоте, если бы попыталась развестись с ним. Согласно римскому закону ей разрешалось развестись с мужем, если она могла доказать, что он виновен в убийстве, некромантии или осквернении могил — т. е. действительно в очень тяжких преступлениях[38].

Визиготская правда разрешала ей вчинить иск о разводе, если муж признан виновным в мужеложестве или вынуждал ее прелюбодействовать с другим[39]. Женщина могла избавиться от несчастного супружества еще одним способом – убить мужа. Именно это сделала Фредегунда согласно *Liber historiae Francorum*[40]. Нет никаких свидетельств, что Франкская Церковь – исключая Орлеанский собор 533 г., запретивший развод из-за болезни – узаконивала развод до Каролингских времен[41]. Но это не означает, что добросовестные церковнослужители не отлучали от причастия виновную сторону. Лангобардская правда, кроме того, устанавливала меньшую пеню за блуд, чем за прелюбодеяние[42]. Если свободную женщину уличали в блуде, ее родственники могли или мстить или устроить ее брак с тем мужчиной. Преданность в браке требовалась только от жены, но не от мужа, если только он не согрешил с чужой женой.

Самым важным в истории женщин со времени, описанного Тацитом, до кодификации германского права, было расширение их имущественных прав. Германские женщины первоначально не имели права наследовать и не могли владеть собственностью. Но к концу V в. выкуп за невесту развился в подарок невесте, который она получала по частям или полностью. Это называлось *wittemon, meta, nuptiale pretium* или *uxoris pretium*, который время от времени определялся как *dos*[43]. Таким образом, Правды уравняли положение германской невесты с более счастливой участью римлянки. Однако св. Леандр описал это в нелестных словах как плату за потерю скромности[44]. Разница между *dos* и *Morgengabe* состояла в том, что последний давался после свадьбы и был вообще меньшим, чем первый[45]. *Morgengabe* также давался *Friedelfrau*.

Под влиянием римских законов германские законы о наследовании стали менее жесткими. Визиготский закон гласил, что в случае отсутствия завещания все дети, и мальчики, и девочки, обладали одинаковыми правами на наследство. Совершенно иными были предписания Салической и Тюрингской правд. Салическая правда в более поздних редакциях, так же как другие кодексы, позволяла женщине наследовать землю, которая была куплена, но не ту землю, которая составляла наследственное имение ее родителей[46]. Женщина могла наследовать личное имущество своих родственниц и получала приданое после замужества. Приданое состояло из домашних и личных вещей, как это можно заметить по описанию прекрасных и дорогих одежд, золота и серебра и многих драгоценностей, данных Ригунфе, дочери короля Хильбериха и Фредегунды[47]. Впрочем, такое богатство подобало дочери короля, а люди низших классов давали в приданое сколько могли.

У женщин из низших классов, по-видимому, было больше свободы выйти за мужчину по своему выбору[48]. Целомудрие женщин низшего

сословия, равно как и знатных женщин, защищалось от насилия со стороны посторонних, но не от притязаний со стороны собственных господ. Менее всего ценились жизнь и достоинство обычной рабы-служанки *(ancilla)*, затем шли полусвободная (*lita*) и вольноотпущенница (*liberta*). Выше всех, согласно Бургундской правде, стояли рабы Церкви и Короны[49]. Далее различались обученные и необученные служанки. По *Pactus legis Salicae*, за тех, кто был прислугой или мастерицами в *гинекее*, платили более высокий *Weregeld*, чем за обычных рабынь[50]. По Рипуарской правде дети знатной женщины от брака с мужчиной низшего сословия теряли ее статус[51]. В низших сословиях с социальным статусом, очевидно, не считались. С конца VI в., несмотря на законы, свободные женщины выходили замуж за рабов[52]. Фактически господа последних поощряли подобные браки. Из данных Formulae мы видим, что господа, исходя, вне всякого сомнения, из желания иметь достаточное количество рабочей силы, признавали свободный статус жены и гарантировали детям статус свободных людей.

После того, как Реккаред в 587 г. обратился из арианства в католичество, он начал преследовать евреев в своем королевстве. Он одобрил постановление III Толедского собора, согласно которому дети от смешанных браков между евреями и христианами подлежали крещению[53]. Не соглашаясь с Исидором Севильским, который во всем прочем был противником евреев, преемник Реккареда потребовал, чтобы евреи, не желающие креститься, покинули его страну. К еврейским мужчинам, женщинам и детям относились одинаково, и тысячи их выехали в Северную Африку или Меровингскую Галлию[54]. Дальше было то же. Перед мусульманским нашествием 711 г. дети бывших евреев семей не только передавались государством в христианские семьи, но и обязаны были вступать в брак с практикующими католиками. Неудивительно, что сами эти дети и их родители восприняли вторгшихся мусульман как освободителей человечества[55].

Каролингский период

Историческая важность каролингского периода заключается прежде всего в том, что в это время впервые появился термин «европейская культура». В то время как королевство Меровингов было светским, теократическое единство было основной особенностью Каролингской династии. В 752 г., когда св. Бонифаций короновал Пипина королем франков, он сделал это с разрешения папы Римского. Впредь Каролинги выступали защитниками Св. Престола. Но их попытка представлять христианство продолжалась недолго, и после смерти Людовика Благочестивого в 840 г. империя постепенно распалась.

Брак в период Меровингов оставался свободными от влияния христианства. Впрочем, при ранних Каролингах очень слабое положение новой династии привело к тому, что вопрос о нерасторжимости браков стал важнейшим. Пипин Младший рассматривал св. Бонифация как ценного союзника. Согласно наблюдениям св. Бонифация, континентальные брачные обычаи были крайне беспорядочны. Он обращался за советом к Римским папам, в ответах которых содержался запрет на кровосмешение и воспрепятствование заключению брака. Распоряжения Пипина в его капитуляриях были вдохновлены этими очень строгими предписаниями[56], которые расширили родство по крови до седьмой степени, а к родству отнесли свойство и духовные отношения: крестного отца и крестную мать, невестку, шурина, тестя и тещу, и так далее. Одним словом, Пипин препятствовал созданию аристократическими семьями широких связей. Св. Бонифаций распространял эти понятия на внебрачные связи, которые при Карле Великом карались не только пожизненным покаянием, но и конфискацией имущества.

Пипин осторожнее относился к вопросу о нерасторжимости брака, вероятно, слишком хорошо помня свою попытку развестись с Бертрадой, чтобы жениться на Англе, бывшей жене некоего Теодрада[57]. В отличие от его родственников, он не имел склонности к многоженству. (Его дед, Пипин Средний, имел двух жен, и его отец был женат на двух женщинах, Хродтруде и Сванахильде, одновременно; кроме того, у каждого из них была наложница)[58]. Пипин нашел компромисс между воззрениями Отцов Церкви и местными обычаями, которые были отражены в формулах того периода, указывающих на то, что развод по взаимному согласию оставался очень популярным[59]. Кроме того, на Вернейском соборе он издал указ, согласно которому все браки в его царстве должны были заключаться гласно[60].

Представление Карла Великого о христианском императоре было более требовательным. В 789 г. он запретил повторный брак любому разведенному мужчине или женщине. В 796 г. он объявил епископам, собравшимся во Фриули, что прелюбодеяние нельзя считать причиной для расторжения брачного союза. В 802 г. он включил этот указ в *Capitularium ad Missos*[61]. Он издал этот закон после того, как два его брака закончились разводом. Однако он позволил своим собственным дочерям выйти замуж путем *Friedelehe*[62] и держал нескольких любовниц между и после своих браков. Только Лиутгарда получила честь быть произведенной из наложниц в королевы.

Юдифь Баварскую, вторую жену Людовика Благочестивого, ее враги обвинили в безнравственности. Эта красивая дочь графа Вельфа и его жены, Хельвиги, княгини Саксонской, была 20 годами моложе императора. Худшие обвинения были выдвинуты Пасхазием Радбертом

и Агобардом Лионским, которые обвиняли ее во внебрачной связи с доверенным советником императора, Бернардом Септиманским[63]. Фактическая причина обвинений состояла в том, что Юдифь хотела, чтобы ее сын Карл Лысый получил земли, ранее разделенные между сыновьями Людовика от первого брака. Ее враги давали ей такие имена, как Иезавель или Юстина, но они могли лишь заточить ее в монастырь, откуда Людовик Благочестивый впоследствии освободил ее.

В попытке определить законный брак Франкская церковь приблизилась к светской модели во 2-й половине IX в. Несмотря на то, что некоторые церковнослужители настаивали на церковном обряде, традиционные германские процедуры родительского согласия и имущественного соглашения были признаны в качестве необходимых для узаконения союза. К этим определениям архиепископ Хинкмар Реймсский добавил оговорку, что брак недействителен, пока не закончены все необходимые процедуры[64].

Хинкмар участвовал в большой распре, сопровождавшей развод Лотаря II, короля Лотарингского, с Теутбергой. С политической точки зрения она была желанной женой, но не смогла забеременеть от Лотаря. Тогда, по прошествии двух лет, он решил расторгнуть брак и жениться на своей наложнице Вальдраде, которая вознаградила его чувство ребенком. Но он не смог предугадать трудностей, которые вызовет его план. Сначала он попытался избавиться от королевы, обвинив ее в кровосмешении с ее собственным братом, но она очистила себя судом Божьим. Затем он заточил ее до тех пор, пока она не объявит, что хочет вступить в монастырь. Но епископы, не желавшие расторгать брак, просто временно запретили отношения между супругами. В конечном счете Теутберга, вероятно, под угрозой пытки, покаялась перед собранием лотарингских епископов и знати. Она призналась не только в кровосмешении, но и в участии в противоестественных сношениях, приведших к зачатию вытравленного затем плода. Она была приговорена к публичному покаянию, но рассмотрение королевского требования о разводе было отложено до более подробной консультации со знатоками канонического права. Хинкмар Реймсский, который был одним из этих знатоков, ответил в длинном трактате, *De divortio Lotharii и Tetbergae*, в котором он признал единственной достаточной причиной для развода кровосмешение[65]. Тем временем Теутберга обратилась к папе Римскому, который направил двух легатов, чтобы вмешаться в процесс. Но Лотарь сумел подкупить легатов, расторг свой брак на основании кровосмешения, женился на Вальдраде и короновал ее. Папа Римский Николай, разъяренный этим исходом, созвал Латеранский синод, на нем аннулировал судебное дело и потребовал, чтобы Лотарь восстановил брачные отношения с Теутбергой. В 865 г. под давлением

своих двух дядей Лотарь подчинился. В следующем году он снова потребовал развода, принуждая Теутбергу просить развода на том основании, что она бесплодна и намерена постричься в монахини. Ответ папы Николая был тот же: Лотарь не может вступить в повторный брак, даже если бы Теутберга приняла постриг. Это грязное дело было закончено со смертью Лотаря II, возвращавшегося домой из Рима, где он в 869 г. получил отпущение грехов от Адриана II, преемника Николая[66].

Дело Лотаря было достаточно известно для того, чтобы вызвать интерес повсюду в Западной Европе. Никакая причина: ни прелюбодеяние, ни бесплодие, ни даже уход в монастырь одного из супругов, — не была достаточна для церковного развода. По смерти Лотаря II положение дел во Франкской империи существенно изменилось. Церковь продолжала издавать законы о нерасторжимости брака, но миряне обращали на них мало внимания. Уходы из семьи и похищения постоянно встречались даже в самых верхах общества. Произносились запреты эндогамных браков, что доказывают попытки соборов конца IX в. расторгнуть эти браки. Церковь непреклонно боролась с любыми видами разводов, и в X столетии мы находим случаи обратного[67].

Равнобрачие во времена Каролингов дало женам некоторую безопасность, но вместе с тем и увеличило их обязанности. Жену, особенно в Каролингской королевской семьи, выбирал отец мужа. Каролингская королева надзирала за дворцом и королевскими поместьями, а также представляла мужа в его отсутствие. Она приобретала такое положение после помазания и коронования, и ее имя включалось в ектению (*laudes*), которую пели ее мужу. В своем капитулярии *de villis* Карл Великий объявил, что все повеленное королевой судьям, министрам, сенешалям и виночерпиям должно быть исполнено буквально[68]. Такое влияние было устрашающим во времена, когда власть правителя в частных и общественных делах никак не разграничивалась. Когда двумя поколениями позже Хинкмар Реймский объяснял, что королева с помощью дворцового управителя ведает и королевской казной, он добавил, что король не может заниматься такими домашними пустяками[69]. У меровингских королев также был доступ ко дворцу и казне, но им не поручались подобные административные функции.

В аристократическом сословии королевская служба и война поглощали энергию мужчин, и родовые имения были оставлены в ведении женщин. Дуода, жена Бернарда Септиманского, оставалась дома в Узе и управляла землями, в то время как он проводил свое время при дворе в качестве императорского дворцового управителя[70]. Гисла, дочь саксонского графа Хесси и вдовы Унвана, избрала себе в помощь для управления имениями не сына, но девушку ниже родом, Лиутбергу, взятую из монастыря и специально обученную[71].

Рождение и воспитание детей также занимало женщин. Они должны были следить, чтобы дети получали надлежащее религиозное воспитание. Монастыри обычно не принимали детей до шести- или семилетнего возраста. Мальчиков, предназначенных для жизни в миру, забирали от матерей и посылали ко двору господина в семь лет. Девочки оставались дома, пока не выходили замуж в 12–15 лет. Таким образом, можно заключить, что каролингские женщины меньше лет, чем современные, отдавали воспитанию детей, но раньше выходили замуж, и детей у них было больше. Кроме того, они жили намного меньше.

По сведениям о четырех поколениях потомков Карла Великого, собранным К. Ф. Вернером, средняя продолжительность жизни женщин составляла 36 лет[72]. Только 39% женщин доживали до 40 и более лет (мужчин – 57%). Пик смертности у мужчин был между 40 и 54 годами, у женщин – между 25 и 39. Ясно, что различия между показателями смертности в определенной степени связаны с биологической функцией женщин. Так как женщины в королевской семье не больше, чем мужчины, рисковали быть убитыми, мы должны приписать малую продолжительность их жизни неудовлетворительной заботе о здоровье и дефициту железа в диете Каролингов, усугубленным менструациями, гинекологическими заболеваниями и рождением детей.

Проституция была признанной профессией в Римской империи. Отцы Церкви осуждали, но вынуждены были принимать ее как социальное явление светского общества. Те, кто получал прибыль от ее эксплуатации, подпали гневу Эльвирского собора (ок. 300 г.), и громы его часто повторялись в Средневековье[73]. Но в раннем Средневековье о проституции написано очень мало, вероятно потому, что она была маргинальным явлением в деревнях. Св. Бонифаций описывал публичные дома, выстроившихся вдоль дорог к Риму – вероятно, пытаясь отвратить монахинь от паломничеств[74]. Капитулярий, вероятно, Людовика Благочестивого, озаглавленный *De disciplina palatii Aquisgranensis*, использовал слово *meretrix* (проститутка), имея в виду предостеречь придворных от связей с женщинами сомнительного поведения[75]. Иона Орлеанский так же называл этих женщин[76]. Столетие спустя Лиутпранд Кремонский использовал это слово по отношению к Мароции, которая, возможно, была незаконной женой маркграфа Альбериха и несомненно законной супругой Гвидо Тосканского и Хуго, короля Италии[77]. Хротсвита упоминала публичные дома в двух пьесах: *Падение и обращение Марии* и *Обращение блудницы Фаиды*[78]. Таким образом, мы не можем отрицать, что публичные дома существовали ранее XI или XII в. Они уже существовали, но не были особенно важны. Более интересны предписания касательно лесбийской любви и мастурбации во франкских покаянных книгах. Лесбийские пары и занимающиеся

мастурбацией женщины приравнены к женам, которые делают приворотные зелья для мужей; это было заменой для женщин, которые не получали от мужей достаточно любви[79].

Карл Великий обращал внимание на важность крестьянок в том же капитулярии *De villis,* который говорил о власти королевы[80]. Женщины королевских владений обязаны были нести определенные повинности для своего господина. В каролингском поместье, как и на мануфактурах позднего Средневековья, исключительно делом женщин было изготовление одежды. Чтобы снабдить императора и его слуг потребной домашней утварью и одеждой, женщины его владений работали в определенное время в главном доме поместья, производя полотно, шерсть, киноварь и другие травы-красители, гребенки для шерсти, ворсянку, мыло, жир и другие продукты. Кроме того, они исполняли обязанности, связанные с производством пищи: сала, копченого и соленого мяса, вина, масла, солода, говядины, меда, воска, муки. Короче говоря, изготовление одежды и пищи для высших сословий были обязанностью крестьян. Мы с удовлетворением узнаем, что Карл Великий приказал, чтобы места работы женщин были обведены забором, имели прочные двери, согревались печами и имели подвалы для хранения добра. Благодаря Э. Пауэр, описавшей труд крестьянки, мы знаем, что Эрментруда, жена Бодо, отвечала за домашнее хозяйство и помогала мужу всякий раз, как было нужно; кроме того, она кормила кур и следила, чтобы они несли яйца, стригла овец, ткала ткани и одежду и стирала их, если они были грязны[81].

Десятое столетие

С распадом Каролингской Империи власть перешла в руки знатных семейств. Учреждения Карла Великого не могли сохраниться под двойным напором вторжений и зова крови, заставлявшего императоров делить владения между сыновьями. Земля, власть и титул переходили от одного из враждующих преемников к другому. После крушения Каролингского государства семья оказалась самой устойчивой единицей в мире, и женщины, пользуясь мощью своих семей, в течение двух столетий были в состоянии играть экономическую, социальную, и политическую роль.

В источниках мы находим много сведений о девочках, невестах, женах, наложницах, матерях, вдовах и женщинах духовного сословия. Мы практически ничего не знаем о детстве женщин, за исключением того, что они должны были достичь семи лет, когда их ппринимали в монашеские общины. Женщины X столетия теоретически могли выбрать стиль жизни; они могли выбрать брак или монастырь. Однако

фактически довольно многие были уже были помолвлены в детстве и рано выходили замуж. Титмар, епископ Мерзебургский, в своей хронике сообщает, что жене его дяди Лиутарда было только тринадцать лет, когда она вышла замуж[82]. Мы узнаем от Хротсвиты, что Эдиту, единокровную сестру короля Ательстана, сватали послы отца Оттона, Генриха I. Ательстан согласился, и Эдита была послана в Саксонию со многими подарками и большим числом спутников. На случай, если бы она не понравилась Оттону, Эдиту сопровождала ее сестра в качестве запасной невесты. Оттон выбрал Эдиту[83]. Невесты должны были не только происходить из того же сословия, но и обладать хорошими манерами, быть хорошего рода и здоровыми. Если для девушки было трудно найти подходящего партнера для брака, ей нужно было идти в монастырь. Две старших дочери Оттона II и Феофано стали аббатисами, а третья сестра вышла замуж за худородного пфальцграфа[84].

Относительно наложниц мы имеем свидетельство Лиутпранда Кремонского, что у Хуго, короля Италии, было много любовниц. Хуго терпеть не мог свою вторую жену, Берту, вдову короля Рудольфа, и особенно любил трех своих наложниц. Это были Пецола, рабского происхождения, которую называли Венерой, Роза, которую называли Юноной, хотя ее отец и был казнен, и Стефания, которую называли Семелой. Они ревновали друг к другу и постоянно препирались, но все они родили ему детей, которым король дал влиятельные должности[85]. Однако у наложниц не было никаких юридических прав, их будущее зависело от воли их господина и их детей.

У замужних женщин, с другой стороны, было много требований и амбиций. Все больше женщин в X столетии становится смотрительницами замков, владелицами земель, собственницами церквей, участницами светских и духовных собраний и носительницами военной власти с сопутствующим правом суда. Земля была единственным источником власти, и женщины могли наследовать землю от своих мужей или семей; они могли осуществлять власть, если их мужья были далеко: на войне или при королевском или императорском дворе, или же умерли. Матильда, мать Оттона I, отказалась от всей собственности, которую ее муж, король Генрих, оставил ей, потому что ее сыновья обвиняли ее в трате имущества на бедных. Но она могла остаться в собственном поместье, которое унаследовала от родителей[86]. Лиутпранд Кремонский, у которого был желчный язык, описывая некоторых знатных дам Италии, говорил только дурное о Мароции, происходившей из опозоренной семьи Феодоры[87]. Мароция, мать папы Римского Иоанна XII от папы римского Сергия, после смерти второго мужа, Гвидо, который был единокровным братом короля Хуго, отправила послов к Хуго, который также в это время овдовел, приглашая его прибыть, жениться на ней,

и взять город Рим. Естественно, Хуго согласился, и бракосочетание праздновалось в Риме в замке Святого Ангела. Но Альберих, сын Мароции от первого мужа, умершего маркиза Альбериха, не допустил счастливой концовки. Альберих восстал против Хуго, который должен был бежать посреди ночи, позорно скатившись вниз по стене замка и оставив Мароцию в руках ее сына, уже неспособную насладиться выгодами от брака[88].

Другой епископ, Ратер Веронский, был благосклоннее к женщинам. Но, как и все мужчины того времени, он производил mulier из mollitia, «слабости», и уподоблял мужчину душе, а женщину плоти. Кроме того, он различал незамужнюю женщину и жену, которая должна быть покорной своему мужу. Свадьба должна праздноваться публично, и замужняя женщина должна быть предана мужу и душой, и телом. Истинное достоинство жены заключалось в ее скромности. Ратер возлагал обязанность воспитания детей и на отцов, и на матерей. Он советовал вдовам не предаваться мирским удовольствиям, ибо вдова, потакающая своим слабостям, все равно, что мертва[89].

Более снисходительными были пикантные комментарии Лиутпранда относительно радостей ложа. Он ненавидел Берту, мать короля Хуго, обвиняя ее в том, что ее лукавство и постельные забавы стали причиной большой свары. Он не любил Эрменгарду, которую после смерти мужа, Адальберта Иврского, тянуло спать и с принцем, и с простолюдином. Он не одобрял также обеих Вилл, жену брата короля Хуго, Босо, и ее дочь, жену Беренгара Иврского. Жена Босо скрыла украшенный драгоценными камнями пояс своего мужа в самых сокровенных местах, а клирик, любовник ее дочери, был кастрирован ее мужем, будучи схвачен собакой на пути к ложу своей любовницы. Они не были робкими женщинами. Они хотели власти и делали все, чтобы получить ее[90].

Положение женщины определялось ее богатством, статусом ее родственников и могуществом ее сыновей. Деторождение ребенка занимало подчиненное место сравнительно с обязанностью быть помощницей мужа. Она отвечала за домашнее хозяйство, благотворительность и церковь. Ее политическая власть заключалась в том, чтобы накопить достаточно собственности и сделать пожертвования Церкви и выстроить монастырь, в который она могла бы удалиться в случае вдовства, хотя такие пожертвования обычно делались от имени обоих супругов. Когда муж отсутствовал, жена должна была молиться о том, чтобы он имел успех, в случае его смерти — чтобы память о нем не умирала.

Вдова могла осуществлять власть, пока ее дети были маленькими. Хотя она пользовалась особой опекой императоров и королей, ее положение вовсе не было абсолютно безопасным. Лучшей возможностью для вдовы сохранить политическую власть оказывались ее сыновья.

Но не каждой матери посчастливилось иметь любящих сыновей. Эмма, вдовая королева Франции, просила свою мать, императрицу Аделаиду Германской, о помощи против сына, который стал ее врагом и обвинял ее в прелюбодеянии с епископом Ланским[91] Адальбертом. Епископ Хильдесхеймский Бернард, учитель Оттона III, обвинял Феофано в том, что она слишком снисходительна к своему сыну только затем, чтобы получить его благорасположение[92]. Политические враги также могли угрожать положению женщины. В результате некоторые вдовы удалялись жить в дома своих отцов, или с братом-клириком, или вступали в женский монастырь.

Женщины и религия

Монастырь

Только женщины, ушедшие в монастырь и пребывавшие там в девственности или вдовстве, либо посвятившие себя Богу, остававшись дома, были свободны от забот о браке. Вдовы меровингских, лангобардских и англосаксонских королей предпочитали удаляться в религиозные сообщества. Королева Клотильда после смерти короля Хлодвига[93] провела остаток своих дней в Базилике Святого Мартина. Лангобардская королева Анса присоединилось к своей дочери в монастыре Св. Спасителя в Брешии после того, как ее муж был лишен трона Карлом Великим[94]. Королева Этельдреда, которая долго хотела удалиться от мира, наконец получила неохотное согласие короля Эгфрида вступить в Колдингхэмский монастырь[95]. Роль женщины в знатной семье, по природе связанная с имуществом вроде драгоценностей, съестного, одежд, позволяла женщинам вступать в отношения с епископами и аббатами.

Меровингские хроники и жития святых переполнены историями о принятии женщинами обетов девственности и сексуального воздержания. Сексуальные двойные стандарты, действовавшие в отношении женщин, страх перед рождением ребенка, а в определенных случаях жестокость мужей, вероятно, побуждали женщин избегать вступления в брак и повторного брака. Фортунат в *De vita Sanctae Radegundis* говорит, что Радегунда покончила с браком, обнаружив, что ее муж убил ее брата. Григорий Великий сообщает, как святая Монегунда дала обет безбрачия после смерти ее детей[96].И анонимное житие святой Сиголены Альбийской описывает, как она предложила своему мужу все свое имущество в обмен на свободу. Но она смогла с помощью своего отца выстроить монастырь только после смерти мужа[97].

В VIII в. напряженность между родителями и дочерями часто снимал друг или родственник из священнослужителей. Так св. Бертиле Шельской посчастливилось получить в заступники Аудоена, часто называемого Дадоном, одного из самых влиятельных церковнослужителей в королевстве Меровингов[98].

Наконец, в IX и X столетиях появился третий тип посвятившей себя Богу женщины: послушная дочь очень набожных родителей, давшая по просьбе родителей обет безбрачия. Кажется, именно так было в случае Герлинды и Ренильды, а также святой Хатумоды[99]. Это – примеры стремления родителей подвигнуть дочерей к безбрачию. Еще одна группа религиозных женщин – замужние и воспитывающие детей, отложившие свои религиозные обеты, пока не подрастут дети. Пример этого – святая Салаберга[100].

Эти три типа поведения – восстание против родителей или мужей; напряженность и примирение через заступничество влиятельного человека; сознательное повиновение – примерно соответствуют трем различным фазам в истории женского монашества. В VI в., когда женские монастыри были малочисленны, решение посвятить жизнь служению Богу требовало героических усилий. В VII и VIII вв. женские монашеские общины были всюду, и женщины могли найти церковнослужителей, ходатайствующих за них. В IX и X столетиях, когда от монахинь требовалось строгое затворничество, родители побуждали дочерей вступать в монастыри. Этот вариант наблюдается не только в Галлии, но и в Италии, в более мягкой форме. После вторжения остготов, византийцев и лангобардов особо выделяются усилия папы Римского Григория и лангобардской знати. В Риме папа Григорий передал аббатисам несколько зданий, определенных дарителями под мужские монастыри. Он призывал клир покровительствовать женским монастырям, напоминая, что нужно побуждать монахинь сохранять целомудрие, не менять места служения и не расточать монастырскую собственность[101]. Януарию, епископу Сардинии, самое неприятное замечание было сделано папой Григорием за то, что он недостаточно внимания уделял женским монастырям.

Что же касается мужчин, застигнутых в блуде в монастырях, то они, если были мирянами, должны были быть отлучены, а если клириками, то извергнуты из сана и заточены в монастырь. Виновные монахини должны были во искупление греха увеличить количество молитв и постов[102]. В эпоху Каролингов и непосредственно следующее за ней время было основано очень мало женских монастырей. Только во 2-й половине X в. наблюдается рост числа женских монастырей в Италии. Это было следствием влияния Оттонов, которое проявилось и в Германии.

В героический век монашества в южной Галлии существовало лишь несколько монастырей. Самым известным был монастырь св. Иоанна в Арле, который построил, обустроил и снабдил уставом св. Цезарий, епископ Арльский, для своей сестры Цезарии[103], а в центральной и северной Галлии женское монашество проявило больше энергии. Нам известно по сообщению Григория Турского, что женские монашеские общины появились в городах, где женщины не опасались насилия[104]. К концу VI в. женские монастыри были во всех городских центрах Галлии. Тоже было и в Италии, где опасности, обычные для сельской местности, не побуждали строить женские монастыри за пределами городов. Все усилия Григория Великого сосредотачивались только на городах. Помимо Рима он написал послания для женских монастырей в Неаполе[105], Пизе[106], Лилибетане[107], Луне[108], Ноле[109] и городах Сицилии[110] и Сардинии[111].

На Парижском соборе 614 г., Лотарь II возвестил новую эпоху, издав закон, предусматривающий смертную казнь за похищение женщины. После этого тем женщинам во Франкском королевстве, которые хотели воздержаться от брака и вести аскетическую жизнь, было нужно меньше храбрости, чтобы добиться цели[112]. Церковь открыла вход в монастыри вдовам, ищущим равного положения с девственницами, и, покаяния ради, падшим женщинам[113]. Лангобардские законы были несколько снисходительнее, хотя и наказывали женщин, сложивших монашеские обеты. Они теряли собственность и становились имуществом короля, который мог делать с ними что угодно[114]. Помимо этого там дозволялось принимать постриг девственницам и вдовам, живущим в своих домах, вне монастырских стен[115]. Эта форма религиозной жизни подходила женщинам, не желавшим вступать в брак; другие принимали настоящий постриг.

В VII столетии принесли плоды усилия св. Колумбана, ирландского монаха. Он прибыл в Франкское королевство в последнее десятилетие VI столетия и был столь же благорасположен к женщинам, как к мужчинам. Его ученики в основанном им Люксёйльском монастыре относились к монахиням совсем не так, как было в предыдущем столетии. Они работали вместе с женщинами и решили вопрос, как устроить женский монастырь вне города. Чтобы защитить монахинь, помочь в управлении монастырским хозяйством и отправлять для них богослужение, эти предприимчивые люди каждому недавно основанному женскому монастырю придали небольшую общину монахов. Они создали новое учреждение, двойной монастырь, чему были прецеденты на Востоке и, возможно, также в Ирландии. В этих монастырях монахини не жили нахлебницами при монахах. Они были обязаны заниматься рукоделием; приготовление пищи, уборка, прислуживание, шитье, рыбо-

ловство, варение пива и отопление составляли их ежедневные послушания[116].Из книги Мэри Бэйтсон *Origin and Early History of Double Monasteries* мы знаем, что монахини исполняли многообразные работы и что обычно начальствовала над ними аббатиса[117]. Частная жизнь была также регламентирована. Например, сон в дормитории был устроен согласно определенным правилам: молодые монахини обязаны были спать со старшими во избежание легкомысленного поведения и плотских искушений. Волосы мылись только по воскресеньям, в присутствии всей общины.

На континенте был введен ирландский обряд покаяния, и аббатисы, особенно в двойных монастырях, должны были выслушивать исповедь членов общины три раза в день. Они также выполняли quasi-священническую обязанность, благословляя членов общины. Обычные обязанности аббатис включали управление, поддержание дисциплины и заботу о духовном благосостоянии монахинь.

Огромная популярность двойных монастырей вдохновила весь Запад. Эарконгота, дочь короля Кентского, служила Богу во Франкской стране, в монастыре, основанном аббатисой Фарой в Бри. Многие другие, вдохновляемые той же целью, также отправлялись на монашеское житие в Галлию[118]. Несколько двойных монастырей было основано и в Англии. Хильда, аббатиса монастыря Уитби, управляла и монахинями, и монахами после тридцати трех лет мирских занятий. Будучи внучатой племянницей короля Эдвина Нортумберийского, она пожелала принять постриг в Шелле в окрестностях Парижа, где жила ее мать.

Но Аидан, епископ Линдсфернский, отозвал ее на родину, где она основала несколько монастырей, включая Уитби. Своей известностью она обязана благочестивой жизни; она убеждала всех поддержать евангельский мир друг с другом. Одним из ее монахов был Кадмон, первый английский поэт[119]. Несколько двойных монастырей было основано в Италии, но их возглавляли не аббатисы. Монастыри св. Марии и св. Петра в Алифе, например, подчинялись общине св. Винценция в Вольтурне, мужскому монастырю. Монастыри св. Стефана и св. Цезария в Риме находились под управлением аббатисы и аббата, но подчинялись базилике св. Павла[120].

Стремясь восстановить монашество в его древней чистоте, церковнослужители в окружении Карла Великого вернулись к тому, что женщины суть более слабый пол, и ум их неустойчив. В 742 г., когда Бонифаций начал реформы во Франкской церкви, он призывал к соблюдению бенедиктинского устава как монахами, так и монахинями[121]. Тринадцать лет спустя Вернейский собор предложил выбор между жизнью по бенедиктинскому уставу и каноникатом для мужчин и женщин, которые хотели служить Богу. С 766 г., благодаря усилиям Хро-

деганда Мецского, действовало Правило канонической жизни для мужчин. Определения обязанностей канониссы пришлось ожидать до 813 г., когда Шалонский собор сформулировал их основы, и 816 г., когда была издана *Institutio Sanctimonialium*[122]. Поскольку признавалось, что женщины были слабы и неустойчивы умом, канониссы вели более строгую жизнь, нежели каноники. Их обязательно отправляли в монастырь, и управление их собственностью передавалось постороннему лицу. Кроме того, они должны были скрывать свои лица в церкви и тщательно остерегаться от любого контакта с мужчинами. Даже их общение со священниками было ограничено: они могли исповедаться только на виду у сестер[123].

Церковнослужители X столетия наставляли женщин в том, чтобы те вели себя в церкви смиренно. Если они были девственницами, они должны были подражать Богородице, «зерцалу целомудрия, печати девства, символу смирения, чести невинности», как писал Ратер Веронский[124]. Подобные предписания были включены в *Капитулярий* Аттона Верчелльского. Женщины не могли приближаться к алтарю, но должны были оставаться на своих местах, где священник примет их приношения. Действительно, женщины, включая монахинь, не должны были касаться священных сосудов или священнических облачений или подносить ладан к алтарю. Аттон пошел даже дальше, чем большая часть епископов. Он включал в свой Капитулярий правило, согласно которому даже образованные женщины не должны были осмеливаться учить мужчин[125]. Короче говоря, в то время как епископы не могли сделать ничего, чтобы предотвратить осуществление женщинами власти в миру, они резко сократили их активность в Церкви.

Жизнь монахинь в монастырях была вопросом, который занимал умы каролингских церковнослужителей более ранней эпохи. Вернейский собор 755 г. разрешал аббатисам и другим членам общины покидать ее только по вызову короля. Повторение подобных и еще больших стеснительных предписаний указывало на то, что жизнь монахинь в монастырских стенах не легко было ввести в практику[126]. Как и их англосаксонские сестры, франкские монахини, очевидно, привыкли часто отправляться в паломничества, пока Фриульский собор, созванный в 796 или 797 г., не запретил им это[127]. Подобные мотивы побуждали соборы один за другим яростно выступать против монахинь, носящих мужские монашеские облачения, и предостерегать их против ненужных посещений епископами, канониками и монахами[128]. Карл Великий не только одобрил эти правила, но и приказал аббатисам обнести монастыри оградами[129].

Дальнейшие попытки избежать опасности близкого общения полов в пределах женских монастырей привело к запретам монахиням и ка-

ниссам обучать мальчиков[130]. Даже приюты для бедных и паломников должны были быть расположены вне монастыря и быть смежными с храмом, где духовенство могло о них заботиться. Монахиням и канониссам разрешили опекать только бедных и больных женщин[131]. Аббатисы не могли давать благословения противоположному полу и проводить обряд пострижения в монахини. Этот религиозный обряд совершали только епископы[132]. Участие монахинь и канонисс в церковных делах ограничивалось звоном в колокола, возжжением свеч, молитвой, пением, чтением псалмов, чтением часов и обучением девочек[133].

Монахини, живущие в миру, должны были присоединиться к монашеским общинам; маленькие монастыри были объединены в большие. Все больше и больше женских монастырей использовались в IX столетии, чтобы изолировать женщин, считавшихся нежелательными, социально опасными или бесплодными[134]. Самым важным критерием для вступления было богатство, а не святость. *Чудеса Австроберты* сообщают, что святая сжалился над молодой девушкой из бедной семьи, которой было отказано во вступлении. Когда ей отказали, девушка устроила себе жилище на кладбище, около могилы Австроберты. Тогда святая вмешалась: аббатиса была поражена болезнью, она должным образом раскаялась, была излечена, послала за девушкой и приняла ее в послушницы[135].

Выдающимся достоинством франкских аббатис IX столетия была не святость, а находчивость. Прекрасный пример — Эрментруда, аббатиса Жуаррского монастыря. Ей удалось добыть ценные мощи для монастыря, и когда монастырь стал местом паломничества, она получила от Карла Смелого[136], благодаря императрице, гарантии неприкосновенности имущества и сопутствующие права на устройство рынка и чеканку монету. Кроме того, местные семьи, чьи дочери управляли монастырями в качестве светских аббатис, получили финансовое управление над монастырскими доходами. Они преобразовали монастыри в сообщества канонисс, где жизнь в стенах монастыря больше не была строго обязательной.

Ослабление церковного контроля имело место и в Германии. Среди ранних женских монастырей к востоку от Рейна были основанные монахинями из англо-саксонской Британии, подруг св. Бонифация. Самым известным был Таубербишофсхайм, аббатисой которого была Лиоба. Она была достаточно великодушна, чтобы в своем монастыре учить молодых девушек, и это одобрил Бонифаций. Другие женские монастыри основала в Китцингене и Оксенфурте аббатиса Текла. В Тюрингии Кинехильда и ее дочь Берттифа были учительницами.

Около 800 г. знатный саксонец Вальтгер на своих землях в Херфорде основал монастырь, обогатил его и исхлопотал для него из Англии

мощи. Королевское покровительство даровал Людовик Благочестивый. Адальхада и Вала, кузины Карла Великого, произвели существенные изменения в жизни монастыря. Образцом они взяли бенедиктинский монастырь Богородицы в Суассоне, аббатиса которого, Теодрада, была им сестрой. Аббатиса и монахини Херфорда происходили из Суассона. Он не преобразовывался в сообщество канонисс до следующего столетия. До сих пор обсуждается вопрос, следовали ли основанные в IX в. в Германии монастыри бенедиктинскому уставу из Херфорда или были сообществами канонисс[137]. Во всяком случае, к X в. многие женские монастыри, особенно в Саксонии, стали общежитиями канонисс. К 61 женскому монастырю, перечисленному Альбертом Хауком, можно добавить только один, и 35 из них находились в Саксонии[138]. Таким образом, Саксония была действительно важным монашеским центром X столетия.

Почему саксонская знать в X в. покровительствовала женским монашеским сообществам? Причин много. Саксония была только недавно завоевана и обращена в христианство. Известно, что часты были детоубийства, их жертвами часто становились девочки[139]. Брак был долгим удовольствием, коль скоро мы видим среди знати много незамужних. Была опасность возникновения беспорядочных половых отношений как с членами семьи, так и с представителями низших сословий. Угроза войны со соседями-славянами увеличивала уязвимость жизни в миру. Однако важнейшей причиной быстрого роста монастырей — и мужских, и женских — было предпочтение, отдаваемое Оттонами монашеской жизни.

Женские монастыри в Германии обычно основывали женщины, сами по себе или совместно с мужьями и родственниками-церковнослужителями. Некоторые дворяне, сыновья которых преждевременно гибли в сражениях, строили женские монастыри и сосредотачивали внимание на дочерях. К. Й. Лейзер детально описал женское монашество IX–X вв.[140] Из монастырей, основанных кланом Лудольфингов в IX в., самым важным был Гандерсхайм, основанный графом Лудольфом и его женой Одой, прадедом и прабабкой Оттона I. Его аббатисы происходили из императорской семьи. Когда в 947 г. Оттон I возвел в сан седьмую аббатису монастыря, Герберга стала во главе маленького королевства с армией, собственными судами, монетным двором и представительством в имперском сейме. Аббатисы не только в Гандерсхайме, но также и в Кведлинберге, Эссене, и немного позже в Эльтене и Гернроде возводились в имперские княгини (*Reichsfürstinnen*). В качестве таковых они имели право участвовать вместе с прелатами в имперском сейме, где могли утверждать покровителя, выбранного для них сюзереном монастыря, который обычно был епископом или

императором. Тем не менее, в саксонских монастырях, где к ним обратились как к имперским княгиням, они были также известны как metropolitana. По крайней мере, Матильда Кведлинбургская, сестра Оттона II, обладала этим титулом в X столетии[141].

Все женские монастыри в Германии X в. домогались иммунитета и королевского покровительства. Но с момента их дарования королем пожертвования в монастырь могли использоваться только в религиозных целях, и родственники основателя не могли к ним прикасаться. Пожертвования в монастырь, которые император обязывался защищать, стали королевской собственностью. Император не мог отчуждать их или передавать в светское использование, но он имел право передать права на них епископам. Так знать постепенно поняла, что пожертвованная благородными вдовами и девами из их собственности монастырям земля стала для них безвозвратно потеряна. Поэтому, начиная с царствования Генриха II в XI в., знать требовала, часто силой, чтобы вдовы и дочери из знатных родов обязательно выходили замуж.

В Италии каролингские императоры и императрицы, как и знать, одобряли учреждение женских монастырей. В основании женских монашеских общин мужчины стали участвовать чаще, чем при лангобардах. Можно было бы, наверное, сказать, что мужей, чьи имена предшествуют именам жен, убедили установить льготы для монахинь их супруги. Но, хотя в X в. италийские короли покровительствовали некоторым женским общинам, в действительности благотворителями были немецкие императоры и их жены. Аббатис избирали сестры только если король, император, папа Римский или основатель предусматривали это. В подчиненном монастыре выбирал аббатису глава общины, от имени которой им управляли. Внешний управляющий мог также приказать, чтобы собственностью управлял мирянин. Время от времени основатель двух монастырей, мужского и женского, определял, что аббат должен выбрать аббатису. Довольно много женских монастырей перешло в статус подчиненных, когда выбор аббатисы предоставили епископу или семье основателя.

Диакониссы и жены священников

Противодействие участию женщин в Богослужении началось во франкской церкви в 511 г., когда епископы узнали, что два бретонских священника совершали Евхаристию с *conhospitae,* женщинами-прислужницами. Эти священники и их прислужницы странствовали по сельской местности, служа мессу и давая Причастие в крестьянских хижинах. Епископы были встревожены тем, что *conhospitae* оскверняли При[illegible]

стие, предлагая чашу причащающимся и ночуя под одной крышей со священниками. Мы не знаем, были ли женщины, уничижительно называемые «бабенками», *mulierculae*, женами священников или диакониссами. Во 1-й четверти VI в. некоторые франкские епископы все еще могли быть убеждены в возможности женского диаконата. Диакониссами были Илария, дочь Ремигия, святого епископа Реймсского, и св. Радегунда. Слова Фортуната не оставляют сомнений в том, что она заявляла о себе как о вдове, посвятившей жизнь воздержанию, милосердию и молитве[142]. Поглощение института диаконисс институтом вдов было подтверждено Эпонским и Орлеанским соборами в 517 и 533 г.[142] К этому времени было признано, что диаконисса должна быть вдовой, и Эпонский собор установил, что посвящение вдов, названных диакониссами, есть только благословение кающимся. В общем итоге эти постановления подтверждали, что диакониссы не могли претендовать на статус клириков. Орлеанский собор пошел далее. Он исключил женщин из клира и понизил положение вдов во франкской церкви. Оксеррский собор в конце VI в. в конце концов объявил, что женщины по природе нечисты, следовательно, они должны обязательно скрывать тело одеждой и не могут касаться никаких освященных предметов[144].

Мы не можем исключить возможность того, что посвящение в диакониссы возобновилось в VII столетии. Анонимное житие бл. Сиголены Альбийской, упоминающее ее посвящение в диакониссы, основано, вероятно, на жизни св. Радегунды[145]. Грамота из Рейнской области, датированная 636 г., и две надписи, в одной из которых, найденной в Павии, упомянута «Theodora diaconissa», а в другой, найденной в Далмации, – «Ausonia diac.», уверяют нас в этом. В Риме диакониссы существовали в 799 г., поскольку, когда Папа Римский Лев III вошел в Рим после своего ужасного испытания, именно они его встречали. Мы знаем также о диакониссах, живших примерно в тогда же в южной Италии[146]. Но в каролингской Франции титул «диаконисса» вновь появляется только в третьей четверти IX в. Вормсский собор вновь подтвердил 15 правило Халкидонского собора, устанавливающее, что женщины старше сорока лет могли быть посвящены в сан диакониссы[147]. Это постановление, возможно, было продиктовано желанием найти какой-либо подходящий титул для королевы или принцессы, которая ушла в монастырь, где уже была аббатиса[148]. Этот титул, возможно, также служил названием для светских аббатис, которые, как и светские аббаты, управляли монастырями от имени короля. Есть также толкование, согласно которому диаконисса отождествлялась с аббатисой. Приблизительно в 940 г. Аттон Верчелльский объяснял, что диаконисса была аббатисой, хотя и признавал, что в прежние времена диакониссы вхо-

дили в клир. Во времена обращения в христианство, добавлял Аттон, диакониссы совершали крещение женщин[179].

Постановления против жен священников шли намного дальше. Франкские соборы пытались препятствовать священнослужителям продолжать сексуальные отношения с женами под угрозой извержения из сана[150]. Священнослужителей обвиняли в том, что несоблюдение целомудрия с их стороны было или формой кровосмешения, или формой ереси; в любом случае наказание состояло в запрещение в служении. Клирики, начиная с иподиакона, были призваны преобразовать свои супружеские отношения так, чтобы жить с супругами как брат с сестрой. Они не должны были спать в одной комнате со своими женами. Жен должны были постоянно сопровождать девочки-рабыни. Наконец, соборы постановили, чтобы они жили отдельно от своих мужей. Это удалило искушение от священников, но также уменьшило влияние женщин в жизни прихода. Никто не обеспокоился о дальнейшей судьбе этих женщин, которые имели сомнительную честь называться *diaconissae*, *presbyteriae*, или *episcopiae*, именами, которые отражали положение их мужей в церковной иерархии.

Запретам со стороны Церкви противились и клирики, и их жены. Бургундская Покаянная книга, упоминая специальные епитимии за детоубийство, совершенное женатыми клириками, подтверждает существование этого противления[151]. Кроме того, соборы рассматривали несоблюдение клириком целомудрия с его собственной женой как более серьезное прегрешение, чем внебрачную связь. Священника не извергали из сана в случае, если он имел ребенка от любовницы или жил с любовницей после смерти жены. В VII и VIII вв. женщину, живущую со священнослужителем, принадлежавшим к высшим ступеням иерархии, рассматривали как неверную супругу. Св. Бонифаций отмечает, что было весьма обычным делом найти клириков с несколькими любовницами на каждую ночь[152]. Капитулярий Карла Великого предполагает, что некоторые священники могли иметь нескольких жен, проливать кровь христиан и язычников и отказываться подчиняться канонам[153].

Во времена Каролингов один собор за другим запрещал клирикам жить с какими-либо женщинами помимо близких родственниц[154]. Целью было преобразовать духовенство в целибатное сообщество; больше не стоял вопрос об аскетизме. Имелась в виду исключительно ритуальная чистота. Повторно павших заключали в тюрьму и подвергали двум годам епитимии. Их сожительниц наказывали заточением в монастыре. Предупреждение каролингских священнослужителей о том, что некоторые женские монастыри походили на публичные дома, предполагает, что жизнь монахинь в монастырь не решала проблему невоздержности священников.

Приблизительно в 940 г. Аттон Верчелльский гневно заявлял, что сексуальная жизнь клириков выше иподиакона должна считаться прелюбодеянием[155]. Некоторые священники дошли до того, что селили проституток в своих домах, деля с ними стол и живя с ними открыто. Клирики грабили свои церкви и угнетали бедных, чтобы украсить этих проституток; женщин делали распорядительницами состояний священников. Поскольку эти несчастные женщины и их дети преследовались государственными судами, недобросовестные светские чиновники принимали взятки от заинтересованных клириков и использовали ситуацию, чтобы влиять на них. Священники отказывались от священнической объективности в спорах с соседями, становясь пристрастными в пользу своих женщин и детей. В наказание Аттон просто сделал выговор женатым священникам и церковнослужителям, а также постановил, что клирики, виновные в прелюбодеянии, должны быть отвергнуты своими священниками-сослужителями. Эта мера была неэффективной, и во втором письме о том же предмете Аттон упоминает извержение из сана.

Образование и творческая деятельность

В раннем Средневековье, помимо клириков и монахов, и некоторые благородные женщины и монахини тоже были хорошо образованы. Одной из первых таких германок была Амаласунта, дочь Теодориха Великого, остготского короля Италии. Ее мать, Аудофледа, была сестрой короля Хлодвига. Девятилетнее царствование Амаласунты закончилось ее убийством; она была задушена в бане, находясь в заточении. Как и ее отец, она почитала римскую культуру, литературу и законы. Три ее письма к Феодоре и Юстиниану сохранились до настоящего времени, как и письмо к сенату города Рима. Другой известной светской женщиной была Евхерия, бывшая замужем за правителем Марселя; ее эпиграмма сохранена Фортунатом[156]. Ее короткое стихотворение о влюбленном низкого происхождения полно тонких и сложных метафор. Третьей образованной женщиной, чье произведение сохранилось, была Дуода, жена Бернарда Септиманского, которая наставляла своего старшего сына, Вильгельма, в духовных, нравственных и феодальных обязанностях той эпохи. Ее книга, *Liber Manualis,* говорит о любви к мужу и двум сыновьям, неприязни к ростовщикам и болезни[157].

Возможностей для образования, административной и литературной деятельности у женщин, которые желали жизни без брака, было боль-

ше. В каждом городе было много монастырей, в одних больше, в других меньше. Религиозные общины обеспечивали благоприятную среду и атмосферу мирного существования, в которой женщины могли жить, работать и молиться. Смиренно служа Богу и друг другу, они могли участвовать в литургии и найти применение своим административным и интеллектуальным талантам. Некоторые женщины служили диакониссами, ризничими, келарями и привратницами. Другие исполняли обязанности библиотекарей, писцов и учителей. *Regula sanctarum virginum* Цезария Арлетанского требовала, в частности, чтобы сестры были достаточно взрослыми, чтобы уметь читать и писать[158]. Все существующие уставы содержат такое предписания для монахинь. Монахинь, которые лениво учились, секли розгами: обычное наказание для ленивых монахов. Помимо элементарных навыков чтения и письма, образование обоих полов сводилось, по крайней мере до IX в., к основательному знанию Библии, творений Отцов Церкви и начал гражданского и канонического права. Фортунат свидетельствует о том, что в обители Св. Креста в Пуатье читали произведения греческих отцов[159]. Гертруда Нивельская была знакома с церковным правом и была способна читать поучения, основанные на библейских аллегориях[160].

Подруги св. Бонифация тоже были весьма начитаны в христианской литературе, а некоторые умели писать стихи. Это было одним из достоинств Лиобы, происходившей из аристократической семьи и поддерживавшей отношения с Бонифацием. Она получила образование в монастыре в Танете и позже в Вимборнском аббатстве, куда ее послали для изучения богословских наук; там она также стала монахиней. Она писала Бонифацию из своего монастыря. Побуждаемый ее письмами и, возможно, ее отношением к нему, Бонифаций просил аббатису Вимборнского монастыря прислать ее вместе с некоторыми ее подругами, чтобы он мог основать монастырь в Германии. Скоро Лиоба стала аббатисой Таубербишофсхайма, монастыря, известного помощью бедным и советами власть имущим. Она не только исполняла служение в монастырском скриптории и школе, но также работала в трапезной, пекарне, пивоварне; была и хорошей садовницей. Она запоминала все, что читала, и просила монахинь читать ей, когда она спала. Бонифаций также получил рукописи от Эадбурги, аббатисы Танетского монастыря, которая переписала для него послание св. апостола Петра золотыми чернилами[161].

Для обучения монахинь и детей были необходимы книги и учителя. Первоначально франкские монастыри посылали за книгами и монахами в Ирландию; позже, в VII в., они получили их из Рима. До Каролингского периода некоторые монастыри принимали для обучения в школах как мальчиков, так и девочек[162].

Иногда книги оставляли в наследство. Экхард, граф Отенский и Маконский, оставил в наследство пять книг трем братьям Фармутьерского монастыря[163]. Он оставил две религиозных книги аббатисе Бертраде, псалтирь и молитвенник своей сестре Адане и книгу по гинекологии своей невестке Тетраде. По смерти этих женщин книги, вероятно, попали в монастырские библиотеки. То, что Экхард оставил Тетраде книгу о женских болезнях, как кажется, указывает на то, что монастыри заботились о здоровье женщин. Эти монастыри, с их книгами и большими огородами, где выращивались целебные травы, полезны были окрестному населению.

В Италии библиотеки женских монастырей были весьма богаты. Библиотека монастыря св. Спасителя в Брешии содержала изящный *Breviarium*, написанный золотыми и серебряными чернилами, посвященный матери аббатисы Ангильберты, королеве Ансе. К той же эпохе относятся *Конкорданции* св. Евсевия Кесарийского, с богатыми миниатюрами из жизни Иисуса и Богородицы, очевидно предназначенный для того, чтобы его читали монахини. *Поминальник* IX в. особенно ценен списком монахинь, который в нем содержится[164]. Священник Иоанн в 990 г. оставил свою собственность монастырю св. Марии Фонтанелльской, с тем, чтобы, когда он умрет, его вещи, состоящие из книг и богослужебных предметов, также отошли монастырю[165]. Инвентарь монастыря св. Луции в Равелло указывает на наличие среди книг Посланий ап. Павла, двух книг св. Иеронима и св. Вита, сборника сочинений св. Исидора, книги проповедей, Служебника и Требника, маленькой книги, содержащей благословения во время Вербного воскресенья, книгу канонов, книгу антифонов и Псалтирь[166].

С тех пор, как Бернхард Бишоф идентифицировал женщин-писцов из Шелльского монастыря, переписывавших книги для Кельнского епископа Хильдебальда[167], появилось много статей о рукописях, переписанных ушедшими в монастыри женщинами. И сами монахини были авторами книг. Бодовиния написала второе житие св. Радегунды[168]. Радегунда была автором двух дошедших до нас стихотворений; Цезарий Арлетанский написал длинное письмо Радегунде и Рихильде[169]. Альдегунда Мобежская диктовала свои видения Субину, аббату соседнего Нивелльского монастыря[170]. Житие королевы Бальфильды, вероятно, была составлено монахиней Шелльского монастыря[171]. Приблизительно в 760 г. Хугебурга, монахиня Хайденхаймского женского монастыря, описала паломничество св. Вунибальда в Святую Землю[172]. Библиотека Шельского монастыря, куда удалились сестра Карла Великого Гисла и его дочь Ротруда, ведшие переписку с Алкуином, свидетельствует об интересе монахинь к книгам. Алкуин просил их о критике своего незаконченного толкования на Евангелие от Иоанна и посылал

им произведения св. Беды. В свою очередь, они просили его объяснить им неясные места из сочинений св. Августина, прислать письма св. Иеронима и убеждали его закончить комментарий[173].

В X столетии немецкая канонисса стяжала славу, создав бессмертную классику религиозной и светской литературы. Это была Гротсвита Гандерсхаймская, плодовитая писательница, одинаково талантливая в прозе и стихах, сочинявшая драмы, жития и эпические стихи[174]. Ее произведения, очевидно, были не очень популярны в Средневековье, хотя некоторые из ее пьес переписывались без имени автора. Было выдвинуто предположение, что ее кокетливое очарование оказало влияние на стихи, написанные монахинями в Регенсбурге сто лет спустя. Только несколько списков произведений Гротсвиты дошли до нашего времени. Но она была открыта вновь в XVI в., переведена на многие языки и читается до сего дня. Она происходила из благородной семьи и, должно быть, будучи еще юной девушкой, провела некоторое время при дворе. Среди ее эпических стихов *Gesta Ottonis* прославляли жизнь императора Оттона I, а в *Primordia Coenobii Gandeshemensis* описаны основание и последующая история ее монастыря вплоть до 919 г. В *Gesta Ottonis* появляются две женщины: Эдита Английская и Адельхайда Италийская, две жены Оттона I. Родственницы Оттона, основавшие Гандерсхаймскую обитель и руководившие ею, описаны в *Primordia*. Гротсвита знала труды многих авторов, но ее любимцами были Вергилий и Теренций. Она использовала Вергилия как образец для своих эпических поэм. Ее пьесы написаны с озорным чувством юмора, присущим Теренцию, хотя их сюжеты основаны не на Теренции, а на житиях святых. Самое известное из прозаических сочинений Гротсвиты — Gongolf — близко по теме к легенде о Фаусте.

Монастыри были также хранилищами произведений искусства. Например, о Брешии мы знаем, что там в монастыре Св. Спасителя в VIII в. писали фрески и использовали инкрустированные кресты[175]. Более того, женщинам не препятствовали в занятиях вольными художествами представителей гуманитарных наук. В раннем *Квадривии* из Бамбергской библиотеки четыре науки — музыка, арифметика, геометрия и астрономия — представлены как дамы X в. Женщины также ткали гобелены и вышивали более мелкие предметы. Достижения двух монахинь VIII в., Герлинды и Ренильды, возможно, были преувеличены их биографом в IX столетии[176]. Возможно даже, что женский монастырь в Валансьене, где, как говорит биограф, они получили образование, и не существовал в то время. Что тем не менее удивительно, так это мастерство, которое автор приписывает им как следствие их образованности. Они знали не только богослужение, исполняя послушания чтиц и певчих, а также переписывая и иллюстрируя рукописи, но так-

же были весьма сведущи во всех обычных женских искусствах: пряже и вязании, златошвейном деле и вышивке по цветному шелку.

Усилия Каролингов придать браку нерасторжимость были вполне действенны. У Титмара Мерзебургского мы читаем, что развод существовал только в польских землях. Попытка заключить монахинь в оградах монастырей оказалась преждевременной. В X в. аббатисы снова обретают руководящую роль, владея политической, экономической, и религиозной властью. В самом начале Средневековья, в V–VII вв., общество было организовано свободно, и влияние женщин оказалось нестесненным, а их вклад в общественную жизнь рос. Во времена Каролингов, когда короли торжествовали над знатью, а епископы над монастырями, границы активности женщин были резко сужены, и их деятельность вне дома или монастыря сокращена. Но притеснение женщин в Средневековье не было постоянным. Децентрализация Церкви и государства в X в. позволила им энергично сделать творческий вклад в жизнь общества, поскольку их положение стало более привилегированным, а их права и прерогативы стали лучше защищены императорскими декреталиями предыдущего столетия.

7

Феодальный строй

Полетта Л'Эрмит-Леклерк

В XI и XII столетиях Запад достиг единства и жизнеспособности, неизвестных ранее. Оказавшись, наконец, в безопасности от вторжений, которые имели свойство приглушать долгосрочные тенденции развития, Европа вступила в фазу экспансии. Идеологически она скреплялась приверженностью христианским ценностям. Издавна мятежные области, такие, как Скандинавия, земли за Эльбой и Венгрия, были жестко подчинены старой Европой. Граница с Исламом была отодвинута далеко в Испанию. Церковь не удовлетворялась, однако, тем, чтобы получить территорию и завоевать новые души. С неукротимой страстью она очищала себя и намеревалась упрочить основы веры. Приходы и монастыри умножались. Тем временем население росло, обрабатываемых земель становилось больше, города и торговля были восстановлены, и новые политические структуры укрепляли свою власть.

Десятилетия исторических исследований привели к общему согласию относительно новых отношений среди мужчин. Но что же с женщинами? Действительно ли в контексте всего Средневековья эти два столетия были благоприятны для женской половины человечества? Мнения в этом вопросе расходятся. Бестрепетный Робер Фоссье озаглавил главу одной из своих книг «Царство женщин»[1]. Его доводы легко изложить вкратце. Несмотря на женоненавистничество духовенства, настаивает Фоссье, все признаки указывают на общий прогресс для женского пола. Европа вошла в «матриархальную фазу». Почему? Поскольку демографическая ситуация была благоприятна, женщин было меньше, чем мужчин. Экономические, юридические и социальные факторы также бла-

гоприятствовали женщинам, особенно селянкам – огромному их большинству. Женщины наслаждались исключительной, в том числе, что трудно объяснить, сексуальной свободой. XII в., как и XIX , был Золотым веком прелюбодеяния. У Церкви не было сил что-либо поделать с этим. Фоссье не полагается, как это свойственно большинству популярных работ по истории, на свидетельства о нескольких принцессах. Он полагает, что проник в глубины общества и нащупал пульс масс.

Не все соглашаются с этим оптимистическим представлением. Наиболее широко принятая оценка, основанная на работах Жоржа Дюби, Жака Ле Гоффа и Дэвида Херлихи (Herlihy), – полная ему противоположность. Женщины потеряли опору не только в теологических представлениях о них, но и в своей фактической социальной роли. Их было слишком много для небольшого числа мужчин, следовательно, их ценность уменьшилась. Очевидно, что различие мнений радикально.

Главная причина такого различия – недостаток источников, освещающих историю женщин в этот период. Женщины почти никогда не говорят о себе. Ученые все еще не уверены, написала ли сама Элоиза письма, традиционно приписываемые ей. Позже документация становится не такой скудной, но феодальный период все еще трудно исследовать, и изучение его историками только начинается. Археология может оказать некоторую помощь. Уже предполагалось, что женщины в течение этих двух столетий были здоровее, чем прежде, хотя это должны подтвердить дальнейшие исследования. Костные останки, открытые в Сен-Жан-ле-Фруа в Авейроне, показывают, что улучшение питания принесло больше пользы женщинам, чем мужчинам[2]. После 1050 г. люди стали выше и реже страдали от рахита. Бедность, кажется, ослабила свою хватку на некоторое время, хотя эта болезнь снова широко распространилась после 1300 г.

Неадекватность источников – не единственная причина различия во мнениях. Философские, политические и религиозные представления историков влияли на их суждения, особенно в двух областях. Влияние Церкви в XII столетии стояло в зените. Как это влияние отразилось на условиях жизни женщин? Некоторые авторы считают, что оно привело к решительному прогрессу, в основном благодаря процветанию культа Богородицы. Но Жак Ле Гофф утверждает, что «христианство сделало немного, чтобы улучшить материальное или моральное положение женщин»[3]. Он утверждает, что культы Приснодевы и Марии Магдалины были следствиями, а не причинами улучшения условий жизни женщин, которое начались в XI в. и закончилось в том же, либо в XII в.

Роль женщин у вальденсов и катаров, которые представляли самый серьезный вызов власти Церкви в это время, еще более спорна. Мар-

ксистские историки видят экономические, социальные и юридические причины для видной роли, которую играли женщины-еретики: гендерная борьба — один из аспектов классовой борьбы. Почему их протест принимал религиозную форму? Во-первых, потому что Церковь помогала поддерживать существующий общественный порядок тем, что идеологически его обосновывала, и, во-вторых, потому что в мире, где все были погружены в религиозные идеи, единственный способ выразить протест состоял в том, чтобы основать антицерковь. Очевидно, не все историки разделяют это представление, особенно настроенные традиционалистски. Для них очевидно, что только религиозные факторы могут объяснить религиозные явления. Горечь, испытываемая женщинами в отношении Церкви, имела мало общего, как они утверждают, с местом женщины в общественном устройстве[4]. История никогда не бывает нейтральной, тем менее — история женщин.

Заговор женщин

Гуго Линкольнский, который в конце концов стал святым, родился в Авалоне в Бургундии и был потомком рыцарей. Он был картезианским монахом, стал епископом Линкольна, умер в 1200 г. и скоро был канонизирован. Адам Эйнсхемский, монах, которым был его исповедником и другом три года, написал житие, в которой он изображал своего учителя вершащим епископское правосудие[5]. Однажды — вследствие печально известного скандала с Томасом из Сейлби, рыцарем графства Линкольнского. Жена Томаса, пожилого человека, Агнесса, была бесплодна. Поэтому его очень значительное состояние отошло бы после его смерти к его брату. Но Агнесса не любила шурина и боялась перейти под его опеку. «С хитростью гадюки» она задумала заговор. Она симулировала беременность, пряча под одеждой подушку. Ее шурин подозревал уловку, но как он мог доказать это? В конечном счете, стеная, словно рожала в муках, Агнесса подложила на свое ложе ребенка и симулировала рождение дочери, Грации. Агнесса получила новорожденную девочку в соседней деревне от бедной женщины, которую теперь наняла в кормилицы. Брат сэра Томаса обратился с жалобой в королевский суд, но в данном случае суд осуществлял епископ, который и вызвал мужа Агнессы. В графстве ходил слух, что Томас был неспособен зачать ребенка, но, больше боясь, что будет осуждена жена, чем того, что он оскорбит Бога, он отказывался давать свидетельские показания. В конечном счете, однако, он признал, что стар и болен и в течение некоторого времени не прикасался к жене, хотя и возражал, что мог знать о том, что она могла задумать. Епископ пре-

дупредил, что, если он не возвратится на следующий день, то будет отлучен от причастия. Когда Томас пошел домой и сказал жене об этом, она запретила ему снова говорить с епископом. На следующий день была Пасха. В проповеди Хуго осудил преступление Томаса против брата и отлучил от причастия виновных супругов. Томас умер во сне следующей ночью. Комментарий житиеписателя к этой истории был заимствован из Екклезиаста: «Движущееся туда и сюда воловье ярмо — злая жена, берущий ее — то же, что хватающий скорпиона». Это должно было бы напугать молодую вдову больше, чем отлучение от причастия. Но тут история переходит на новый виток развития.

Король Англии обязан был следить за тем, чтобы наследники его вассалов были защищены. Маленькой Грации еще не было четырех лет, когда король выдал ее, вместе с наследством, замуж за Адама Невилльского, брата главного лесничего Англии. Однако, пока брак не мог быть осуществлен, Адам был только опекуном девочки. Боясь потерять состояние, он потребовал раннего брака. Епископ вмешался, отчасти потому, что выступал против брака девочек не только моложе семи лет, но и старше, потому что они должны были все же быть готовы к рождению ребенка. Взяв быка за рога, он запретил священникам своей епархии совершать бракосочетание. Но когда обязанности вызвали епископа в Нормандию, друзья и родственники Адама использовали в своих интересах его отсутствие, чтобы убедить глупого, но жадного священника в отдаленном приходе совершить бракосочетание. «И таким образом рабыня вышла замуж за дворянина». По возвращении Хуго запретил священника в служении, закрыл приход и отлучил от причастия всех, кто имел какое-либо отношение к делу, которое уже стоило одной жизни. В панике служанка Агнессы призналась в содеянном, и была отослана исповедником к епископу, которому все и открыла. Агнесса также сдалась, призналась в своем ужасном грехе и вскоре умерла жалкой смертью. Следующий шаг в деле состоял в том, чтобы вынудить Адама Невилльского отказаться от наследства, притязания на которое брат Томаса пытался заявить в королевском суде. Хуго обо всем известил архиепископа Кентерберийского, который был также лордом-главным судьей. Адам утверждал в суде, что по английскому закону ребенок, признанный мужем матери, является законным. Хуго пригрозил Адаму, что если тот продолжит добиваться брака с маленькой селянкой, то недолго будет наслаждаться плодами победы. Через родственные связи Адам надавил на лондонских судей, которым было поручено дело. Все шло гладко, когда Адам, пьяный и счастливый, улегся спать; он уже никогда не проснулся. После этого король отдал маленькую девочку в жены одному из своих гофмейстеров, который таким образом получал контроль над ее наследством, но

тот тоже умер. Грация, которой теперь было одиннадцать лет, была замужем еще один раз, за еще более порочным мужем, чем первые два. Из разных источников мы знаем, что она была бездетна и что по смерти ее наследство вернулось брату Томаса, законному наследнику.

В этой истории соединились многие проблемы и трудности истории женщин. Она показывает, прежде всего, что социальные и экономические различия должно тщательно отмечать. Четыре женщины связаны тайным знанием: дворянка, ее служанка, селянка и будущая дочь. Ребенок вовлечен в составленный до его рождения заговор с целью сделать его предателем своей касты, похитив у матери и перенеся на ложе дворянки. Время должно было тщательно выбрано. Другая сторона этой истории, которая привлекает взор историка, — конфликт конкурирующих начал: обычного права, королевской власти, феодального права и церковного правосудия (которому принадлежала юрисдикция в вопросах брака). Все они были вовлечены в это дело. Духовные суды, возможно, были вооружены только духовным оружием, но в надлежащих руках оно было смертельным.

История рассказана священнослужителем. В те времена это было весьма обычным явлением, но у этого факта есть существенные последствия: агиограф Хуго рассматривает женщину глазами мужчины, мало того — монаха; таким образом, его суждение изначально направлено не в ее пользу. Мы должны провести проверку, чтобы удостовериться, что его информация точна и что он не лжет. Адам Эйнсхемский оказывается человеком интеллектуальным и вообще заслуживающим доверия, хотя при случае он приукрашивает правду: он, в конце концов, пишет панегирик и склонен преувеличить сверхъестественные способности епископа. Документы показывают, что Адам Невилльский не подпал под проклятие епископа сразу. В действительности он пережил Хуго на несколько месяцев.

В этом рассказе проявляется метод для рассмотрения истории женщин. Ничто не является более пагубным для истории, чем идея, будто человеческая природа постоянна и всеобща. В другие времена Томас и Агнесса, будучи бездетными, возможно, просто удочерили бы Грацию — что было бы очень плохо для шурина. Если бы не было крепостного права, происхождение Грации, возможно, не препятствовало бы ее браку с дворянином. Обстоятельства этого дела, возможно, были бы иными. «Никто не рождается женщиной, — как писала Симона де Бовуар, — Каждая становится женщиной». Формулировка поразительна, но действительно ли это было верно в XI и XII столетиях? Один из способов решить вопрос — сделать то, что сделала Агнесса: использовать рождение Грации как рычаг судьбы. Судьба женщины не была жестко определена. Как показывает эта история, всегда было про-

странство для маневра. Агнесса, хотя и достаточно молода, чтобы стать настоящей матерью, обременена пожилым и, очевидно, бесплодным мужем. Ничего не делая, она осталась бы вдовой и была бы подчинена воле шурина, который, возможно, вынудил бы ее вступить в повторный брак. Учитывая состояние здоровья Томаса, временной фактор был существенным; вариантов у Агнессы было мало. Она, без сомнения, рассматривала их все. Какие альтернативы были ей доступны? Могла она помешать планам шурина, уйдя в монастырь? Только с разрешения мужа. Возможно, она действительно просила об этом, и он отказался, или, возможно, она не ощущала вкуса к жизни в монастыре. Была ли он убеждена в своем бесплодии? В Средневековье ответственность за бесплодие всегда возлагали на женщину. Может быть, она пыталась родить ребенка от какого-либо мужчины помимо ее мужа? В конце концов она взяла ребенка из другой семьи и выдала его за собственного. По крайней мере, она, должно быть, рассчитывала на молчаливое согласие мужа. Был ли он все еще способен к зачатию ребенка? Может быть, он полагал, что ребенок был его собственным? Мы не можем ответить на эти вопросы, потому что они были неинтересны для автора жития Гуго. Мы не можем проникнуть глубже самой поверхности дела: Агнесса составила заговор, чтобы избежать горькой судьбы. Бедная женщина сговорилась с нею по той же самой причине.

Это — девочка!

Превосходили ли численно в XI и XII столетиях мужчины женщин, и выше ли ценили женщин вследствие этого?[6] Применять закон спроса и предложения прямолинейно — дело опасное. Более того, сама демографическая статистика основана на ненадежных источниках. Могут ли частные результаты быть перенесены на Запад в целом? Новорожденных мальчиков немного больше, чем девочек во всех человеческих обществах, но нет доказательств, что в интересующий нас период девочки страдали больше, чем мальчики, от того, что их бросали, убивали или пренебрегали ими. Во многих культурах женщины принимали меры, обеспечивающие рождение мужского потомства, но нет свидетельств, что такие меры принимали женщины XI и XII столетий.

Девочек, вероятно, не так ждали, как мальчиков, но доказательства для такого утверждения косвенные. Принцип мужественности преобладал у знати того времени, поэтому родители, что очень вероятно, надеялись на рождение наследника мужского пола, которому можно передать земли и титул. Неравенство полов, как кажется, было менее явным среди простолюдинов. Женщины были отстранены от бывшего призванием знати военного дела, но вовсе не обязательно от других

форм жизненной активности. Землепашество требовало в первую очередь силы, но тоже касалось и других видов ручного труда. По всей вероятности, половое разделение рабочей силы, отражая ориентированную на мужчин иерархию ценностей, имело тенденцию обесценивать женские особенности. Создается впечатление, обоснованное или нет, что дочери были бременем: за ними следовало ухаживать, давать им приданое и выдавать их замуж. Средневековье еще предстояло избавиться от древнего предрассудка о том, что женщины, незрелые и зависимые существа, — созданные, как заметил Боссюэ, из лишнего ребра мужчины, — ниже мужчин.

У нас вообще нет свидетельств, чтобы оценить психологию предполагаемых родителей или их эмоциональную реакцию на рождение ребенка. Насколько важен был пол в определении будущего ребенка? Предположим, что у Сугерия, родившегося крепостным, была сестра-близнец. У нее был бы тот же самый юридический и социальный статус, тот же самый семейный фон и то же самое генетическое наследие, как и у будущего аббата. Стала бы она столь же прославленной, как он? Она никогда не стала бы советником королей или регентом Франции; поэтому она никогда не приблизилась бы к великим мужам настолько, чтобы они написали ее историю. Но могла ли она выйти замуж за принца или стать аббатисой, предсказательницей и сочинительницей подобно Хильдегарде Бингенской? Любой инстинктивно чувствует, что мальчикам было легче сломать преграды, чем девочкам, но такое утверждение трудно доказать. Этот вопрос имеет право быть поднятым на каждой стадии нашего исследования. Истории вроде истории Грации из Сейлби дают возможность наблюдения *in vitro*.

Агнесса, замышляя свой заговор, не могла знать, какого пола будет ребенок. Это интересно, потому что он позволяет, как в математике, выделить неизвестное. Имело ли какое-нибудь значение, что Грация оказалась девочкой, а не мальчиком? На первый взгляд, нет. Последовательность событий была бы той же самой. Агнесса, выдающая себя за настоящую мать, настоящая мать, приходящая под видом кормилицы, предполагаемый отец, подозрительный шурин, который вчиняет иск, чтобы возвратить потерянное наследство, епископ, вершащий суд — все было бы так же вне зависимости от пола ребенка. Запуганный и женой, и епископом Томас умер бы в любом случае. Пока что все в порядке. Но предположим, что ребенок был бы мальчиком. Он был бы воспитан рыцарем, вероятно, под опекой матери. Безусловно, брат Томаса продолжал бы процесс против Агнессы в Вестминстере, но королевские суды были медлительны, коррумпированны, и в этом случае бессильны: отец был мужем матери, ребенок был должным образом признан, и Томас умер, не отрекшись от него публично. И при

этом епископ, возможно, не добился бы многого, ибо Томас никогда не вернулся бы, чтобы осудить козни жены. В 1194 г. случай стал общеизвестным, а Хуго умер в 1200 г. Мальчик, вполне вероятно, дал бы Агнессе то, чего она хотела: мирный конец жизни в обществе наследника Сейлби. Будет вполне справедливо сказать, что ее план нарушился, поскольку ребенок оказался девочкой.

Дочь аристократа была желанной добычей с момента рождения. Как наследница феодального владения, Грация, по английским обычаям, подпадала защите закона. Ей должно было найти мужа. Наследницы пользовались таким спросом, что король уступил искушению и присудил приз преждевременно. Короли всегда были склонны использовать в своих интересах такое золотое дно, но король Иоанн заслужил репутацию человека, склонного к рискованным сделкам, когда дело касалось девочек с феодальными владениями. Данные королевских архивов поражают теми огромными суммами, которые он получил от всех трех мужей ребенка «за девушку и ее наследство». В возрасте четырех лет, когда сын играл бы в рыцаря на деревянной лошадке, Грацию забрали от матери и поручили старому Адаму Невиллю, который немедля женился на девочке. До этого момента азартная игра Агнессы, возможно, была успешной, но очень ранний брак позволил духовному суду вмешаться в этот случай. Хуго сделал все, чтобы помешать планам Адама. Когда брак все же был заключен, епископ отлучил от причастия заговорщиков. Сначала служанка, а затем фиктивная мать уступили давлению. Конечно, селянка, настоящая мать ребенка, скоро выпадает из поля зрения. Ее единственная роль состояла в том, чтобы предоставить ребенка и свое молоко; помимо этого она была только наемницей, женщиной низкого происхождения.

В этом пункте мы наталкиваемся на трудновосполнимую лакуну в повествовании. То, что нужно нам, чтобы оживить этих женщин — это звук их голосов, дневник, например. Ранее мы спрашивали о побуждениях Агнессы. Все, что мы знаем, — что она умерла в унижении и потерпев поражение, возможно также в раскаянии и страхе перед проклятием. А что Грация, которая в этом деле была только пешкой? Что она думала о себе и своей жизни? Она знала, что из-за нее ее фиктивный отец был мертв и, вероятно, в аду, а ее фиктивная мать стала, по словам Гуго, «преступницей». Еще ребенок, она уже была замужем трижды. Даже будучи законной наследницей, она, возможно, нашла бы причину для отчаяния, открыв, что сама по себе ничего не значила. Мужчины, которые жаждали жениться на ней, хотели не ее, а ее собственности. Но она, возможно, усвоила аристократическую систему ценностей и гордилась своей ролью наследницы былых и матери грядущих благородных поколений. Она была призом значительного соци-

ального и символического значения. Но Грация было мошенницей, и все знали это. Она была самозванкой и бедствием. Ее мужья умерли, один за другим. Должно быть, ее презирали. Страдала ли она от мук совести? Если она была ребенком нормального умственного развития, как она могла не презирать своих трех мужей? Дворяне, которые знали очень хорошо, что она не была одной из них, но притворно признавали ее таковой. Они покупали ее, чтобы присвоить ее состояние, а затем купили короля и его суды, чтобы защитить свою собственность.

Церковь, миссия которой — вечность, остро чувствительна ко времени и поэтому к женщинам. Поскольку время заключено в генах женщин. Они стоят на пересечении циклического и линейного времени, примиряя непримиримое: жди, пока не настало время, ждите еще некоторое время, пока время делает свою работу, затем торопись, потому что время заканчивается.

Детство

Детство в Средневековье было коротким и у мальчиков, и у девочек. Смерть обрывала много жизней преждевременно, и обстоятельства заставляли выживших расти быстро. Свидетельств о том, когда или как родители девочек поднимали вопрос об их поле, мало. Учебников для начинающих по этому предмете не дошло до наших дней, а источники обычно молчат об этом. Девочки и мальчики, как кажется, по большей части воспитывались отдельно, особенно в высших слоях общества. С очень раннего возраста родители объясняли девочкам, что они отличны от мальчиков по способностям и даже по природе. Дочери знати росли на женской половине, в *гинекее*, где проводили время за женскими работами; некоторых посылали в монастыри ждать брака или остаться там навсегда уже монахинями. Девочка, вышедшая замуж до наступления половой зрелости, обычно жила с семьей мужа, пока брак не мог быть совершен. Каково было психологическое воздействие того, что ее брали от матери так рано? Каких эмоциональных отношений с родителями, кормилицей, братьями и сестрами могла ожидать дочь? О чем мечтали маленькие девочки?

На первый взгляд кажется, что у девочек из семей более низкого статуса дела обстояли лучше, чем у дочерей знати. С одной стороны, они вряд ли выйдут замуж так скоро. Дочери селян и ремесленников рано начинали помогать по хозяйству. Половая сегрегация в ремесле и торговле была менее строга, чем требуемая военной подготовкой от молодых дворян. Семьи низкого происхождения, возможно, дольше оставались вместе, и дочери в них наслаждались более близкими отношениями с отцами и братьями.

Любимы ли были дети? Есть свидетельства, что, когда дети заболевали, родители плакали и молились о их здравии или, если молитвы не были услышаны, за упокой их душ. Но все же странно видеть, как легко родители, и особенно женщины-святые, оставляли своих совсем маленьких детей. Жуэтта Юйская оставила двух своих детей, отправившись исполнять епитимию среди прокаженных[7]. Старшему было восемь лет. Обстоятельства, особенно бедность, часто сталкивались с родительской любовью. Пение колыбельных требует сил и надежды. Мог ли материнский инстинкт выжить в женщинах, стесненных суровой работой и повторными беременностями и вынужденных жить в скудных сельских хижинах? Почему мать Грации, линкольнширская крепостная, жертвует своим ребенком даже прежде, чем он родился, подобно тому как голодные, обремененные долгами селяне продавали свое зерно даже до сбора урожая? Мы не знаем, была она замужем, не состояла в браке или была вдовой. Действительно ли она была слишком бедна, чтобы воспитать ребенка, или слишком жадна? Мы можем предположить, что Агнесса заплатила за младенца и согласилась заплатить за кормление девочки. Возможно, бедная мать мечтала о мести несправедливому миру. Для нее было бы удовольствием наблюдать, как ее дочь воспитывается как дворянка, и время от времени девочка могла бы даже дарить поцелуй своей скромной кормилице. А что Агнесса? Нам говорят, что она была «бесплодной женщиной, неспособной ни на что другое, кроме заговора», но что она воспитала Грацию, «как собственную дочь». Было ли это просто сделкой? Поскольку обе эти женщины, дворянка и крепостная, склонялись над колыбелью ребенка, возможно, было нечто более благородное в их действиях, чем хочет уверить нас рассказчик — не что иное, как любовь, смешанная с удовольствием обвести судьбу вокруг пальца. К этим женщинам судьба приходила в образе мужчины: мужа, шурина, короля, охотников за наследством и прежде всего епископа. Святой должен был помешать вероломным женщинам, которые, обманув одного человека и грабя другого, нарушали все законы, известные человеку, самым священным из которых для св. Хуго был закон брака, гарантия общественного строя, к подрыву которого стремились заговорщицы. В конце концов этический принцип был сохранен: наследство было возвращено семье Томаса. И фиктивная мать, и фиктивная дочь были наказаны бесплодием.

Дочерей наставляли в надлежащем поведении, но мы понятия не имеем, как это происходило. Когда молодая Христина Маркьятская сбегает от мужа, ей стыдно, потому что она вынуждена одеться в мужскую одежду и ехать верхом по-мужски[8]. Прежде всего девочку, вероятно, учили, что делать со своими глазами: мальчики мужествен-

но смотрели вперед, девочки или опускали глаза, или поднимали их к небесам. Скромность, мягкость и сдержанность определили женский идеал. Женщины сидели с шитьем или пряжей; заботились о доме и детях; молились. Эти вечные образы воплотили сущность женственности.

Как девочки изучали основы религии? Христине, которая родилась около 1100 г., сказали, когда она была еще очень мала, что Иисус «красив, добр и вездесущ». Лежа с открытыми глазами в кровати, она говорила с Ним вслух. Она умела читать и имела собственную псалтирь, учебник для начинающей молодой дворянки, согласно Хильдегарду Бингенскому.

Девственность считалась высшей ценностью для девушек всех слоев общества. Многие общества ценят девственность выше брака, и христианство не только поместило девственность в высшей точке своей шкалы ценностей, но и оправдало такой выбор на основе Священного Писания. Девственницы могли ожидать больших наград на небесах чем женщины, которые вышли замуж* Евангелия предоставляли женщинам в Богородице образец для подражания. Не было ничего нового в возвеличении девственности, но это никогда не приводило к таким крайностям, как в XI и XII вв. Для того было много причин: страх перед концом света, духовное влияние монастырей и церковной реформы, а также процветание культа Богородицы.

В воспитании дочери девственность рассматривалась и как социальная, и как религиозная ценность. Не только судьба души ребенка, но и честь семьи зависели от этого. Девочек непрерывно призывали охранять их сокровище, даже ценой жизни. И сегодня «девственность» обозначают словами «чистота», «достоинство» и «честь». Названия абстрактных качеств обозначают неповрежденную девственность, как и в средневековых текстах. Но эта метонимия могла легко обернуться метафорой: неповрежденная печать стала обозначением сущности женщины. Общество рассматривало девственницу как ангела, невинность которого должно почитать и защищать. Эта невинность могла быть подвергнута опасности только в одном случае: если родители решали передать девушку мужчине, как «кобылу» (сравнение Жорж Санд). Ввиду широко распространенности девственного идеала девушкам, должно быть, было очень трудно выходить замуж, вынести то, что духовенство изображало как состояние порока и скверны. Действительно, довольно хорошо засвидетельствовано, что брак был травмирующим фактором для молодых женщин, потому что женский опыт в этом отношении подтверждал церковное учение.

Чистота девушки обычно защищалась, только чтобы потом в браке принести ее в жертву. Сосуд, который охранялся запечатанным в тече-

ние нескольких лет, затем открывался. Тело и ум мальчиков получали все больше свободы. Воины, селяне, торговцы, клирики — мужчины всех слоев общества видели, что мир вокруг них менялся, и их поощряли рисковать, ловить удачу. Городские школы и университеты широко распространились в XII столетии. Число студентов, жаждущих знаний и сулимого образованием повышения социального статуса, значительно увеличилось. Это было еще за много столетий до того, как девушек пошлют в школы и университеты. Немногие девушки, подобно Элоизе получившие образование, получили его дома. В этом отношении разобщение между полами было, очевидно, осуществлено в XII в.; этому было суждено продлиться почти тысячелетие. Женщины оставались ограничены традиционными ролями, служа человеч еству или Богу, в то время как мужчины с энтузиазмом открывали мир и все, что в нем было для образования, приключений и опыта.

Брак и Церковь

Брак — средоточие нашей истории. Некоторые причины этого — общие: брак продолжает жизнь расы и отмечает главное изменение в жизни женщины. Некоторые же причины являются специфическими для периода, который нас интересует: в XI–XII вв. Церковь придала браку современную форму. Значительное внимание, уделенное этой проблеме в последние годы, сделало важность этих двух столетий очевидной[9].

Церковные мыслители никогда не были в состоянии дать ясное определение природы и цели христианского брака. И влияние Церкви на практику брака было даже меньше, чем на теорию. Но движение за церковную реформу дало священству авторитет, необходимый для того, чтобы разработать новую теорию супружества и провести в жизнь ее принципы. Однако, чтобы добиться этого, нужно было сначала преодолеть целый ряд закостеневших традиций. Так как священникам теперь было запрешено вступать в брак, сопротивление усилиям Церкви начали миряне.

Брак есть таинство, но до XII столетия точное содержание этого таинства было весьма неопределенным. Разъяснения нужно было дать прежде включения брака в список таинств, провозглашенный Церковью в 1215 г. Брак отличался от других шести таинств несколькими смущающими чертами. Он был единственным, упомянутым в еврейском законе: первый мужчина и первая женщина соединились в супружестве. Но браку как логически, так и хронологически принадлежало первенство: он был основой всего человеческого общества, необходи-

мым для человеческих существ условием для того, чтобы они могли плодиться и размножаться без похоти. В отличие от других таинств, оно оставалось до некоторой степени причастным пороку даже при том, что благословлялось Богом. Сексуальное воспроизводство было последствием первородного греха. Брак поэтому должен был быть нерасторжимым и ограниченным строгими условиями. Кровосмешения нужно было избегать любой ценой. Новые постановления об этом были строже, чем когда-либо прежде: никому не разрешали выходить замуж за крестного отца, и брак с родственниками и свойственниками был запрещен вплоть до седьмой степени.

Брак был также необычен в том, что он преобразовывал бинарное отношение между мужчиной или женщиной и Богом в троичное отношение: Бог, мужчина и женщина. Кто или что связывал узами брака? Церковь долго ломала голову над этим вопросом, прежде чем, наконец, не достигла согласия во 2-й половине XII в. Был ли брак соединением или слиянием воль? Прагматисты и идеалисты расходились во мнениях. Большая часть епископата в тот период предпочла бы, чтобы все проводили жизнь по крайней мере в сдержанности, если не в воздержании; следовательно, неудивительно, что Церковь (вслед за римлянами) избрала свободное согласие сторон основанием для нерасторжимости брака. Помимо прочих выгод это положение позволяло представить неосуществленный брак Марии и Иосифа как совершенный. Но немногие миряне соглашались с идеей брака без сексуальных отношений; таким образом, был необходим некоторый компромисс. Половой акт, таким образом, стал окончательным завершением брака. Акцент на согласии предполагал, что брак не требует участия священника. Союз, основанный на взаимном согласии, был действителен даже без благословения священника, хотя Церковь отнеслась неодобрительно к такой практике. Участие священника не было необходимым условием католического брака вплоть до 1563 г.

Так было в теории. Что же было на практике? У нас мало информации помимо той, что относится к высшим слоям общества, где брак был стратегическим маневром. Возможно, точно так же было среди селян и городской бедноты. На этом скромном уровне брак, возможно, служил тому, чтобы округлить участок земли или получить соседнюю лавку, но надежной информации у нас мало[10]. Дети, особенно дочери, в среде дворян были пешками в стратегических играх, затеянных для того, чтобы увеличить власть семьи и ее богатство. Эндогамный брак, развод (особенно если жена была бесплодна) и повторный брак создали ситуацию «последовательного многобрачия», цель которого состояла в том, чтобы увеличить власть и богатство. Церковь вынуждена была бороться больше столетия, чтобы утвердить моногамную модель.

разработанную для защиты более слабой половины супружеской четы — женщины. Но дворяне находили лазейки в новых законах. Запрет на кровосмешение был настолько широк, что, если человек желал избавиться от жены, было заманчиво заявить, что степень родства, о которой ранее не было известно, делает брак несостоятельным. Чтобы закрыть эту лазейку, запрет в 1215 г. сократили с седьмой до четвертой степени.

В итоге Церковь преуспела в том, чтобы утвердить нерасторжимый брак в качестве таинства веры. Измена, несправедливость и перемена сердечной привязанности больше не признавались причиною для расторжения брака, основанного теперь на взаимном согласии, т. е. на основе свободы и равенства мужа и жены. Для нашего слуха слова «свобода» и «равенство» звучат так, что они требуют краткого пояснения.

Свобода и брак

Канонисты и богословы в XII в. согласились с тем, что брак должен основываться на взаимном согласии, и к концу столетия эта идея стала общепринятой. Папские легаты, поддержанные соборами, провели новые постановления в жизнь. Следовательно, может показаться, что случай с маленькой Грацией, которая была выдана замуж в четыре года и трижды была замужем ко времени, когда ей исполнилось одиннадцать, был гротескным исключением. Но тревожные вопросы все же остаются. Почему примас Англии, епископ и король вмешались в этот случай? И почему житиеписатель Хуго желал подчеркнуть чувство долга епископа, отмечая, что он отказывался позволять детям вступать в брак до возраста, определенного в семь лет? Этот случай не только указывает на расхождение между теорией и практикой, но и показывает, как на практике Церковь ограничивала свободу выбора в браке.

Обычаи, всегда весьма устойчивые, затупляют острие даже самых сильных принципов. После некоторого колебания положение о том, что сервы вольны вступать в брак без согласия их владельцев, было принято каноническим правом. Хуго Линкольнский, однако, не мог согласиться с тем, что дворянин женился на несвободной по происхождению женщине. Сословные предубеждения перевешивали Евангелие. Замечательно, что новая теория брака подразумевала определенные ограничения в выборе. Часто утверждают, что христианство, религия универсалистская по характеру, было непредубежденным в таких вопросах. Но Церковь никогда не защищала свободу в юридическом смысле. Она приспосабливалась к крепостному праву, цитируя 1 Петр. 2, 18–19: «Слуги, со всяким страхом повинуйтесь господам... ибо то угод-

но Богу, если кто, помышляя о Боге, переносит страдания несправедливо». Поскольку крепостные были собственностью их владельцев, их брак был бессмысленным. Церковь запретила также брак с неверными. Сексуальный контакт любого вида между евреями и христианами воспринимали более болезненно, чем блуд и прелюбодеяние между христианами. Действительно, связь с евреем считали скотоложством, и за нее могли наказать сожжением у столба[11]. Богословский аргумент против кровосмесительного брака состоял в том, что в браке избранники объединялись в потоке любви, и этот поток должен охватывать все расширяющиеся круги человечества. На земле, однако, стена между великими религиями оставалась непробиваемой. Эти ограничения обретают законченный смысл ввиду цели Церкви: это не свобода как фундаментальное индивидуальное право, а спасение душ, даже сопротивляющихся.

Согласно фундаментальному принципу права, для заключения брачного контракта человек должен обладать определенной правоспособностью. Правоспособность, частично ограниченная возрастом, является, таким образом, предварительным условием заключения обязательства. Минимальный возраст вступления в брак был главным предметом беспокойства церковного права; в этом отношении долго колебались, прежде чем выбор был, наконец, сделан. Ив Шартрский, который сделал решающий вклад в споры конца XI в., считал, что брак может быть разрешен с 7 лет. Гуго, который жил спустя столетие после Ива, соглашался с ним. Но большинство канонистов согласилось в том, что семилетний возраст подходит для обручения; для брака, определяемого половой зрелостью, разрешенный возраст был определен в 12 лет для девочек и в 14 для мальчиков. Декреталии XIII столетия были снисходительнее: если брак мог восстановить мир между двумя семьями, он мог быть заключен до разрешенного возраста. Очевидно, эти правила показывают, что Церковь полностью соглашалась с идеей, что именно родители должны определять, когда и с кем вступать в брак их детям. Что это означало для принципа взаимного согласия? В день свадьбы новобрачные были свободны отказаться от помолвки, которая была сделана от их имени. Но это едва ли равнозначно свободе выбора, насколько мы понимаем основной смысл. Знала ли девочка, обрученная в семилетнем возрасте и предназначенная к браку в 12 лет, что она делала? У нее были какие-нибудь иные варианты? О. Леклерк полагает, что были[12]. Св. Ода, как он утверждает, не желала выходить замуж, но была принуждена к помолвке родителями. В день свадьбы она отказалась дать согласие. Все были ошеломлены. Свадебная процессия пришла в беспорядок. Ода возвратилась домой и, чтобы предотвратить дальнейшие попытки принудить ее к браку, отрубила себе

нос. Эта история, как желает убедить нас Леклерк, показывает, что она была свободной женщиной. Сколь многие женщины желали заплатить такую цену за свободу?

Очень ранний брачный возраст, возможно, казался разумным потому, что в Средневековье люди так недолго жили. Знатоки канонического права, возможно, добросовестно утверждали, что дети в столь юном возрасте были способны давать брачные обещания. Первая половина XII в. была, несомненно, поворотным моментом в истории западной мысли[13]. Древняя философия, переданная на Запад через арабских мыслителей, стимулировала новые споры о совести и ответственности. Тем временем новые монашеские ордены, такие, как картузианцы и цистерцианцы, отменили практику посвящения, при которой детей посылали в монастырь в очень раннем возрасте. Многие готовившиеся в монахи католики оказались плохими монахами. Новые ордены хотели членов только зрелых, взрослых, способных к свободному выбору. Было бы непоследовательно утверждать, что дети неспособны посвятить себя Богу, но способны к семейной жизни. Как такая явная непоследовательность могла быть оправдана? На ум приходят две возможности. Церковь была настроена прагматично. Сознавая, что она не может совершить полную революцию в институте брака одним ударом, она хотела сначала разрешить самую серьезную проблему. Сделав брак нерасторжимым, Церковь положила конец повторным бракам, но не могла препятствовать стремлению семьи обеспечить будущее своих детей как можно скорее. Однако, если бы этот аргумент был правилен, то мы наблюдали бы повышение брачного возраста в пределах очень короткого промежутка времени. Этого не случилось.

Объяснение должно лежать в другой области. Решение загадки, как я настаиваю, лежит в церковном представлении о женщине. Ибо кто в действительности вступал в брак в раннем возрасте? В огромном большинстве случаев это были маленькие девочки, но не маленькие мальчики. Невозможно цифрами доказать это утверждение, хотя убедительные свидетельства сохранилось для позднего Средневековья[14]. Тем не менее, все указывает в одном направлении. В аристократических браках разница в возрасте между мужем и женой часто достигала 10–20 лет и более, и младшим супругом всегда была жена. Среди простолюдинов мы наблюдаем подобное, хотя и менее яркое, неравенство в возрасте. Таким образом, вопрос согласия в браке прежде всего касался женщин. Девочка была свободна только в одном смысле: согласиться с выбором жениха, сделанным родителями. Сколько угодно доводов можно было привести в поддержку этого ограничения женского выбора: женщины — чувственные существа, они недостаточно ра-

зумны, следовательно, их чистота всегда в опасности. Ив Шартрский предупреждал, что задачей мужа было укротить чувственность жены, подобно тому, как душа укрощает тело и человек укрощает животное. Чем раньше женщина (или девушка) была подчинена воле ее господина и хозяина, тем лучше ей будет впоследствии. В этом соглашались все авторитеты, от Плутарха до ап. Павла. Женщины, таким образом, в XII столетии много потеряли. В то время как мужчин немного поощряли исследовать мир, учиться самопознанию до вступления в брак и получать прибыль от своего интеллектуального и морального капитала, подобно тому, как городские торговцы получали прибыль от коммерческого капитала. Но девочки продолжали рано выходить замуж и рано вступать в монастыри. Самые ясные и строгие мыслители, те, кто размышлял над сократовским императивом «познай самого себя», не думали о женщинах и даже не разговаривали с ними.

Жорж Дюби утверждал, что житие св. Арнульфа можно читать как свидетельство нового духа в Церкви, нежелания разрешать родителям принуждать детей к браку[15]. Одна девушка, как повествует житие, отказывается от мужа, выбранного ей родителями, потому что любит другого человека. Она угрожает совершить самоубийство, если ее заставят выйти замуж против ее желания. Будучи вне себя, родители обращаются к святому за советом. Арнульф советует уважать выбор девушки. Если бы история на этом заканчивалась, пример Дюби был бы убедителен. Но оставшаяся часть рассказа искусно воскрешает освященные веками принципы. Святой, который может прозревать будущее, заверяет родителей, что их дочь скоро станет вдовой, и тогда с удовольствием выйдет замуж за мужчину, которого они выбрали для нее. Если только родители будут терпеливыми, семейная гармония будет сохранена, а их власть скоро восстановится. Если простить девушке романтическую эскападу, она вскоре признает ошибочность своего поведения и правильность выбора родителей. Арнульф, как и Хуго Линкольнский, может прозревать будущее. У некоторых святых есть этот дар, благодаря которому они так хорошо понимают женщин.

Будучи единственной властью, в юрисдикции которой был брак, Церковь рьяно проводила в жизнь концепцию свободного согласия. Это принуждало суды выслушивать жалобы жен, которые утверждали, что вступили в брак по принуждению. Если жалобы были доказаны, то брак теоретически мог быть объявлен недействительным. Но какова была действительность? Источников, относящихся к XII в., недостаточно, но можно делать выводы на основе более поздних документов[16]. Как бы то ни было, определенные факты следует учитывать. Почти все молодые женщины были иждивенками и в юридическом, и в экономическом смысле. Лишь очень немногие имели воз-

можность выбирать, как они хотели бы жить. Приданое давалось им родителями или, если родители умерли, братьями. Если девушка желала выйти замуж не за того мужчину, который был выбран ее родителями, ей могли не дать приданого или отказать в пособии. Во многих областях, особенно на юге Франции, обычное право позволяло отцам лишать наследства непослушных дочерей; аристократы могли схватить нежелательного жениха[17] и отнять его собственность. Устрашающую силу таких угроз не стоит недооценивать. Страх перед скандалом и нищетой, должно быть, отпугивал многих.

Предположим, что женщина, принужденная выйти замуж против ее согласия, захотела воспользоваться правом обратиться к духовному суду. Она должна была преодолеть свою скромность и рискнуть навлечь гнев собственной семьи, равно как гнев ее мужа и его семьи. Если она делала так, какой прием она могла ожидать от Церкви? Великий юрист XIII в. Генрих из Сусы (Остиенсис) весьма ясен в этом вопросе: любая женщина, противопоставившая себя желаниям семьи, априорно подозревалась в «пороке неблагодарности». Но позвольте нам предположить, что невинность женщины смягчает сердца ее судей – все они холостые мужчины. Первый вопрос, который ей задают, состоит в том, почему, если брак был по принуждению, она не сбежала во время брачной ночи прежде, чем союз был осуществлен. Но если бы она сбежала, куда она пошла бы? Если бы она жила с мужем после свадьбы, судьи предположили бы, что она согласилась на брак несмотря на любое давление, которому она, возможно, была подвергнута в день ее свадьбы. Единственный способ избежать такого решения состоял в том, чтобы доказать, что она была изнасилована. Только самые исключительные женщины были способны на то, чтобы бежать от мужей, чтобы избежать узаконенного насилия. При данных обстоятельствах было бы наивным указывать на небольшое количество жалоб, фактически рассмотренных судами как свидетельство, что большинство браков было заключено не по принуждению. Замечателен тот факт, что вообще были какие-то жалобы.

Брак Христины из Маркьята

Христине точно повезло с рождением[18]. Родители ее были древнего англо-саксонского рода, жили в Хантингдоне на восточном берегу Англии. Отец ее, богатый купец, был одним из руководителей местной гильдии. В графстве у нее была родня. В семье было с нею пятеро детей, да двое родителей. Христинина тетка по матери долго была женой или наложницей (трудно сказать, кем именно – терминология была текуча) самого влиятельного человека в королевстве после самого коро-

ля: Ранульфа Хвастуна (фр. Flambard), ставшего в 1099 г. епископом Дарэмским. Она родила ему много детей, один из которых возвысился до епископа Лизьё. Покровительствуемый королем, Ранульф плевал на предостережения Папы и продолжал жить рассеянной жизнью. Со временем он, впрочем, расстался с теткой Христины, найдя ей весьма респектабельного мужа, Дарэмского горожанина. Тем не менее он поддерживал тесные отношения с семьей Христины и когда путешествовал из Лондона в свое епископство, часто останавливался у бывшей своей жены.

Умный и серьезный ребенок. Христина была любимицей родителей. Отец ее, Аутти, доверял ей ключи от фамильных сундуков, полных золота и серебра. Семья жила в настоящем изобилии и даже держала капеллана. Маленькая Христина была очень счастлива, а родители были очень горды ею. Благочестие ее было добрым предзнаменованием будущего. Родители надеялась найти ей мужа, который даст ее еще большее преуспеяние, и от которого она родит желаемых ими внуков. Христинин дядя-епископ нашел прекрасного мужа: это был богатый и молодой городской дворянин. Сватались не спросясь Христины. Но жених спешил. Когда родители принесли Христине новость, она сказала им, что хочет остаться девственницей. Те сначала рассмеялись, потом воцарилось молчание. Молчание сменилось гневом, уговорами, угрозами. Давали любовные напитки и колотили. А Христина внешне согласилась наконец, пойти в церковь в день свадьбы, которую справили немедленно.

Поскольку новый дом для молодых еще не был окончен, Христина осталась дома у родителей. Было сделано все возможное, чтобы понудить ее соединиться с мужем. Девушку напоили. Мужа пустили к ней, когда она заснула. Когда он захотел поступить по воле Христины, друзья стали подгонять его пинками, но отказался силой овладеть девушкой и за то был ославлен слабаком, трусом и импотентом. Непокорство Христины умаляло честь обоих – и мужа, и отца. Они стали городским посмешищем. Милосерднейшие из горожан сочувствовали отцу; наконец, делегация почтенных граждан убедила его обратиться к авторитетам. Но к чьей юрисдикции относится такой случай? По недавно введенному своду законов Генриха I брак есть дело частное. Чтобы вынудить Христину уступить, отец обратился к Церкви. Никто не сомневался, что церковные власти смогут привести девушку в чувство и напомнить ей о долге. Сначала обратились к местным каноникам, потом к епископу Дарэмскому, наконец, дважды, к епископу Линкольнскому. Тем временем друзья Христины, благочестивые отшельники и монахи со всего графства, пришли ей на помощь, надеясь спасти ее девство. Некоторые отправились в Кентербери к архиепископу.

Стоял 114 год; скоро скончается Ив Шартрский, хорошо известный в Англии знаток канонического права; через поколение, в 1141 г., издан будет Декрет Грациана, который составит основу нового брачного кодекса. Поэтому ответы разных прелатов, к которым обращались по этому делу, имели значение частных мнений. Не должно вызывать удивления, что Церковь оказалась бессильной: право вырабатывалось, его орудия только должно были начаться, суды только должны были быть созданы. Отсутствие законов открывало путь здравому смыслу. В глазах клириков первым, что нужно было уразуметь, были побуждения Христины. Была ли она девственна? Не удерживала ли ее от соединения с мужем любовь к другому человеку? Утвердительный ответ на второй вопрос (для нас — истинное выражение свободы выбора) означал бы конец спора. Выбрать для дочери мужа было совершенно нормально для отца. Аутти признал, что в день свадьбы он принуждал дочь, но это был пренебрежимый грешок, пустяк. А вот дочь упорным своим сопротивлением бесчестит фамилию. С этим все были согласны, пока Христина не объявила, почему она дала обет девственности. Тут духовенство разделилось, потому что теперь дело было не в том, свободна ли она в любви к мужчине, но о том, свободна ли она в любви ко Христу. Это единственный выбор, не только оправдывающий неповиновение женщины отцу или мужу, но и требующий такового. Такой выбор безбрачные мужи Церкви понять могли и были готовы разрешить женщине примкнуть к безбрачным до тех пор, пока она сохраняет девственность. Пока Христина, которой грозило похищение, для сохранности содержалась под стражей, один из ее защитников, отшельник, отправился пред очи архиепископа Кентерберийского. Архиепископ постановил, что если бы мать Христины, чьи гонения на дочь были суровее, чем гонения отца, была у него под стражею, он подверг бы ее покаянию столь же суровому, как за смертоубийство. Но у него нет способа воздействовать ни на родителей девушки, ни на епископа Линкольнского, их поддерживавшего. Бесстрашный отшельник спросил, что же делать Христине, и примас ответил, что она могла бы бежать. Каноническим законам не за что тут зацепиться, и они не могут посоветовать ничего лучше, чем бежать в пустыню. Христина, девушка удивительно храбрая, бежала в монастырь, где Церковь только потому благословила ее, что свобода, которой потребовала для себя Христина, нужна была ей для исполнения обета девства. Женщина была свободна искать благодати, но не полноты бытия.

Провозглашая принцип свободного согласия на брак, Церковь не защищала свободу *per se* и не боролась за право женщины на счастье. Признание этого права, поздно появившегося в истории Запада, ничем не обязано христианству. Занятая мыслью о спасении душ, Церковь

боялась, что счастье может оказаться поводом забыть Бога, выйти из боя со злом. Внутренний смысл принципа свободного согласия состоял в том, чтобы предупредить разрушение мирскими людьми брачной ячейки, от которой зависело продолжение рода. Но теологи говорили и о dilectio, любви между мужем и женой. Что они имели в виду?

Любовь и брак

В современных западных обществах брак подразумевает любовь, обозначая отношения между мужчиной и женщиной, которые охватывают их целиком: тело, ум и душу. Как это было в XI и XII столетиях? Рассмотрим случай, о котором Хуго Линкольнский консультировался с Папой Римским Целестином III (1191–1198)[19]. Иоанн, муж Алисы, совершает прелюбодеяние с Максиллой. Он раскаивается, и духовный суд (который к этому времени приобрел реальную власть) обязывает его возобновить отношения с женой. Но Иоанн изменяет слову и начинает снова посещать любовницу. Алиса умирает, и десять лет Иоанн живет с Максиллой. После того, как у них рождается десять детей, они решают вступить в брак. Их случай представляется усмотрению Папы Римского, который постановляет, что они должны подвергнуться публичному покаянию, а затем разойтись. Дети только усугубляют положение. «Следует предпринять шаги к тому,— написал Папа Римский, — чтобы удостовериться, что они разделяют бремя их воспитания».

Это решение кажется нам несправедливым. Для современного мышления Иоанн и Максилла засвидетельствовали свою любовь, оставаясь вместе так долго, и, так как нет никакого препятствия к их браку, эта любовь должна быть вознаграждена. Церковь XII в. не видела такого решения вопроса. В ее глазах грех прелюбодеяния навсегда осквернил Максиллу. В этом случае ничего нельзя было сделать. Здесь мы ощущаем отвращение духовенства к плоти. Для него цель состояла не в том, чтобы поощрить пару искать исполнения любви в браке, тем меньше в чувственном удовольствии. Отцы Церкви, особенно Иероним, влияние которого было значительно, предупреждали, что чрезмерная страсть в браке прелюбодейственна. Августин подвел итог цели брака в трех словах: деторождение, верность, взаимный обет. Для этих мужей Церкви *dilectio* означало нечто весьма отличное от того, что мы понимаем под любовью. Дж. Т. Нунен (J. T. Noonan) обратил внимание на двусмысленность понятия «любви», непосредственно заимствованного из римского права[20]. Понятие, которое использовалось судами, чтобы обозначать нечто как согласие, фигурировало в спорах о различии законного брака и сожительства. Этот термин иногда имел моральное и эмоциональное содержание, но был приме-

ним не только к супружеским, но также к сыновним и братским чувствам. Он даже использовался как синоним для милосердия в самом широком смысле, как тогда, когда Христос призывает человечество «любить друг друга». Богословы XI и XII вв. считали любовь не психологической предпосылкой брака, а моральным предписанием, обязанностью, возложенную на супружеские пары. Брак, будучи нерасторжимым, должен был продолжаться, даже если любовь исчезла или обратилась в ненависть.

В конце XII в. одна женщина сбежала из дома мужа и искала убежище у мужчины, которого любила[21]. Она сказала, что скорее умрет, чем возвратится домой. Ее мать, «современная Иродиада», поддерживала ее. Оставленный муж обратился к епископу, который призвал супругов в церковь и увещевал жену, «смешивая ласковые слова с угрозами». Тогда он подвел женщину к алтарю и убедил ее даровать поцелуй мира ее мужу, но она испортила подарок, плюнув тому в лицо. После того она упорствовала в грехах и когда некоторое время спустя умерла, ее душа была схвачена демонами. Если супруги никак уже не могли жить вместе, Церковь одобряла только две возможности: развод без возможности повторного брака или уход и мужа и жены в монастырь.

Красота как проклятие

Красота была предметом великих огорчений клира. Древние превозносили ее; рождавшаяся в XII в. родная словесность говорила, что это необоримый источник любви. Изольда чарует нас доселе. Трудно, вместе с тем, измерить влияние любви в реальной жизни. Конечно, у пастушки, сколь бы она ни была мила, нет и тени шанса завоевать любовь принца. Но если все остальное: ранг, богатство, возраст, — равны, красота может стать решающим фактором при выборе между двумя женщинами. Клир горько сожалел, что отцы самым очаровательным дочерям давали приданое, а страшных (Бернардино Сиенский неизящно назвал их «блевотой земли») отдавали Господу. Современные хронисты жалуются, что браки чаще заключаются по любви с первого взгляда, нежели по здравом размышлении о том, какая от того будет польза, но мы не склонны верить им на слово. Во всяком случае, женщина, красивая не менее, чем богатая, и могущая этим придать блеск дому, была много желаннее. Мы понятия не имеем, каково было положение среди низших классов.

Церковь, проводя границу между мирской и монастырской жизнью, была вынуждена разработать собственную теорию красоты. Петр Ломбард, епископ Парижский и один из ведущих мыслителей XII в.,

называл красоту одним из основных факторов в выборе подруги. Но красота всяко была опасна, а иногда и прямо губительна.

Каждый клирик, пребывая в узах целомудрия, мог очень легко стать жертвой красоты. Они напоминали себе, что красота — лишь тонкая оболочка, что это — оболочка «мешка с нечистотами», но они не могли смирить вожделения, и оно бушевало в них. Хуго повезло: его, молодого картезианца, палило желание, но однажды ночью с небес сошел святой и оскопил его. И с того момента наступило спокойствие. Отцы-пустынники предупреждали, что Диавол любит являться в образе красивой женщины. Гильберт Семпрингхэмский, основавший в XII в. женский монашеский орден, познал это на себе[22]. Он жил в доме некоего человека, имевшего много игривых дочерей. Однажды ночью ему приснилось, что рука его как-то пробралась к груди одной из девушек и он не может убрать ее. Проснувшись, он вспомнил о своей руке, припаянной к красивой груди, и в нем произошел переворот. Он ушел из того дома, умерщвлял плоть и обличал женскую похоть. Уже стариком он заметил вспышку греховного вожделения в глазах одной из своих монахинь[23]. На следующий день он произнес пылкую проповедь против похоти и в конце ее раздрал на себе одеяние, под которым был совершенно наг, «чахл плотью, волосат и запущен». Расхаживая средь монахинь, он взывал к Кресту: «Будь проклято тело, разжегшее желание в бедной женщине!»

Красота могла создавать проблемы. Красивая женщина, притягивая мужчин, могла вызвать ревность у мужа. Она могла обручиться Христу и скрыть свои прелести под монашеским одеянием. Но и за стенами монастыря она могла преисполнять желания и воспламенять мужские сердца, как видно из ужасной истории одной монахини. Она жила в Уоттоне, в монастыре ордена Св. Гильберта, при жизни основателя ордена. Жизнь в обители не нравилась ей: с четырех лет она уже все познала. Пав с молодым каноником, который был духовным наставником сестер, она поняла, что беременна[24]. Другие сестры, боясь, как бы на орден не пала немилость, дали любовнику лестницу. Он бежал, был схвачен и привезен назад в Уоттон, где, в присутствии других сестер несчастная была принуждена кастрировать своего любовника, потом возвращена в келью. Но случилось чудо. Скованная по ногам, беременная монахиня вот-вот должна была родить, тогда предстали ей два ангела и унесли прочь плод ее греха!

Самым опасным была женщина, сознающая свою красоту. Если она просто проводила время в нарциссическом самосозерцании, опасность грозила только ее душе. Но если она пользовалась своей красотой для совращения мужчины, то впадала в грех уже во плоти. Развращенная душа в прекрасном теле была угрозой метафизическому порядку. Кра-

сота была атрибутом Божества, и если мужчина уступал женщине чистой души, виноват был только он, но не Бог. Если же прекрасное лицо скрывало растленную душу, это было знаком потери правого пути, напоминанием о неразрешимой проблеме присутствия зла в мире, который был создан Творцом как прекрасный и добрый. Когда клирики мыслили о браке, они вновь и вновь размышляли о первоначальном супружеском союзе, об искушении Евы сатаною и последовавшем искушении ею самою Адама. Почему уступил ей Адам? «Потому что любил ее», — не раз повторял Абеляр[25]. Ева была в союзе с диаволом. Иногда змий, вьющийся вокруг древа жизни, даже принимал восхитительные черты Евы. Красота оказалась тогда смертельной ловушкой, «тем более коварной, что не всегда она такова». Красота никогда не бывает безвредна или невинна, исключая красоту Приснодевы.

Равенство и брак

Новое определение брака подняло вопрос равенства между мужем и женой в выражении их согласия. Миниатюры, иллюстрирующие *Decretum* Грациана, стремились продемонстрировать совершенную симметрию двух супругов[26]. Со времен св. ап. Павла было предписано равенство в сексуальных отношениях. Муж и жена имели права на тело друг друга. Также и преданность требовалась от обеих сторон. Но эти предписания не дают адекватный смысл реальности брачных отношений.

Требование взаимного согласия не подразумевало равенства в принятии решений после заключения брака. Жена подчинялась власти мужа, «суверена женщины». Метафора Христа, обрученного Церкви, равно как Бога, обрученного душе, красноречивы в этом отношении. Отчего же, несмотря на освященное неравенство в браке, требовалось согласие обеих сторон при совершении таинства? Чтобы воспрепятствовать семьям насильственно заключать и расторгать брачные союзы, инициатива в заключении брака была передана от отца дочери. Невеста должна была стать полноправной участницей двустороннего договора, связывающего обоих партнеров. Фактически в заключении договора было три стороны. Образцом служил Бог, Адам, и Ева. Бог сделал Еву подчиненной Адаму. Возможно, лучше было бы сравнение с вассальным договором. Сюзерен участвовал в отношениях в качестве покровителя своего будущего вассала, и таковым оставался. Это превосходство было выражено в двух обрядах вассального ритуала: принесения присяги и клятвы верности вассала феодалу. Но между этими двумя обрядами следовал поцелуй в уста, который на мгновение устанавливал равенство, необходимое для соглашения о взаимном обмене

услугами, которые должны были быть торжественно узаконены. Затем неравенство вновь заявляло о себе.

Еще раз обращусь к житию Хуго Линкольнского, чтобы подобрать историю для иллюстрации[27]. Гуго, как мы знаем, был свободен от искушений после кастрации, и его биограф поражается тем, как легко это позволяло будущему святому общаться с женщинами. Он приглашает женщин обедать с ним и целует их, они показывают ему своих младенцев и доверяют ему свои тайны. Однажды женщина призналась Гуго, что ее муж не выполняет супружескихо обязанностей — не выплачивает своего долга, как сказал бы ап. Павел. «Вы хотите разжечь страсть Вашего мужа?» спрашивает Гуго. «Я сделаю его священником!.. Как только человек становится священником, он начинает гореть желанием». Только человек, столь безукоризненный, как Гуго, рискнул бы так вольно пошутить. Будучи человеком проницательным, епископ принимает точку зрения своей собеседницы-мирянки. Она вполне имеет право настаивать на том, чтобы ее муж исполнял свои супружеские обязанности. Также Хуго может позволить себе критиковать духовных, потому что он один из них, а также потому, что он целомудрен. Но при этом он принижает супружескую сексуальность, связывая ее с греховными мечтами священника. Вина тонко переложена с мужа на жену: ей выпала удача быть замужем за сдержанным мужчиной, а она столь назойлива или столь похотлива, что жалуется на свою удачу? Богословы были единодушны: никакого греха не было в том, чтобы исполнить супружескую обязанность, когда супруга требовал этого, но был грех в том, хотя не очень серьезный, чтобы настаивать на исполнении обязанностей.

Эта история показывает, как трудно было достигнуть равенства в браке. Ап. Павел рассматривал проблему сексуального контакта в терминах законного долга. Но в древних законодательствах в отношении долгов юридические обязательства существовали только до возмещения долга, и его можно было заплатить заранее. Народная мудрость считала, что человек, который заплатил свои долги, в итоге добивался процветания. Духовенство держалось совсем другого представления о брачном долге. Должника хвалили за то, что он воздерживался от уплаты как можно дольше, а кредитора за то, что он не требовал уплаты. Так как муж и жена были одновременно и должниками и кредиторами, самая достойная пара была та, в которой каждый супруг пытался превзойти другого в воздержании. Идеалом, как всегда, оставался брак без сексуальных отношений или, в худшем случае, брак, который стал целомудренным после рождения определенного числа детей. Все же даже в житиях мы читаем о замешательстве мужей, жены которых отказывали им в сексуальной близости

Обратное, кажется, было редким явлением. Что касается требования взаимной верности, Церковь, как кажется, игнорировала реальность сложившегося положения: из-за потребности гарантировать законность потомства: прелюбодеяние было гораздо более серьезной проблемой для женщин, чем для мужчин. Настойчивое требование взаимной верности, каким бы благородным оно ни было, оставалось только благим пожеланием.

Брак определял место женщин в обществе, в их положение было намного менее благоприятным в XI и XII вв., чем в эпоху Каролингов[28]. Очарование девственности и монашества способствовало уничижению мирской жизни, материнства и роли жены в домашнем хозяйстве.

Семейная жизнь

Так обстояло дело с заключением брака. Что было потом? Как жили супруги? Они редко жили вместе очень долго, потому что средняя продолжительность жизни составляла немного более 30 лет. Из-за обычного различия в возрасте между мужем и женой и частой смерти в родах брак чаще всего заканчивался смертью одного из супругов и вступлением в повторный брак другого. Дети часто воспитывались приемными родителями. Немногие знали своих бабку и деда.

Исследование семейной жизни поднимает много трудных методологических проблем. Обычаи были различными в разных областях. В одних местах супружеские пары образовывали отдельные семьи, в других — входили в большие семьи. Правовой статус, социальный статус и средства к пропитанию — все влияло на жизнь дома. Характер приданого женщины или заключенного брачного соглашения также были важны. Какая часть богатства мужа была завещана жене? Наследовала ли она отцу или была исключена из завещания, потому что получила приданое? Предоставляли ли местные законы женщинам какой-либо юридический статус? Могли ли они свидетельствовать в суде, составлять завещания, подписывать соглашения? Была ли жена наделена правом управления общей собственностью? Каков был статус вдовы? Предоставлялось ли вдовам опекунство над их детьми? Даже если бы мы могли ответить на все эти вопросы, мы все еще сталкивались бы с проблемой определения, насколько далеко действительность отстояла от предписанного законом. Учитывая все эти неясности, лучшее, что мы можем сделать, — это дать несколько кратких обзоров семейной жизни. Женщины были по большей части незаметными спутницами мужчин. Когда Гильберт, епископ Лимерикский, описал общество начала XII столетия, он заимствовал знакомую к тому времени

систему трех сословий: те, кто молится, те, кто сражается и те, кто работает[29]. «Я не говорю, — добавил он, — что предназначение женщин в том, чтобы молиться, трудиться или воевать, но они являются женами тех, кто выполняет эти функции и служат им»[30].

Женщины в Исландии

В сравнении с другими странами Исландия, расположенная на самом севере христианского мира, была страной с однородным примитивным населением, довольно маленьким для площади страны. То, что мы знаем об исландском обществе, дошло до нас в его законах и сагах, и они говорят нам гораздо больше о племенных вождях, чем об остальной части населения[31]. Поздно приняв христианство, страна к рассматриваемому времени создала обычную церковную структуру с иерархией от епархии до прихода. Многие важные сведения об этом обществе содержатся в источниках XI и XII вв. Оно было очень мужским и очень грубым. Сексуальность не осуждалась и не ограничивалась дисциплиной; девственность и монашество еще не проникли в общество. Женщины не только были ниже мужчин по статусу, их рассматривали «почти как домашний скот». Христианство еще больше извратило образ женщины. Вулканы носили названия женского рода, и женщины часто награждались незавидными эпитетами, такими как «дух мертвеца». Им запрещено было наследовать что-либо от отца, и они не имели никаких политических прав. В гражданском праве слово мужчины имело большее значение, чем слово женщины. Хотя женщина была собственностью мужа, ее потомство находилось под защитой. Не состоящих в браке матерей просили назвать имя отца их детей.

Сексуальные нравы в исландском обществе были удивительно свободны. Любовницы были распространены, как и многобрачие, и многие дети были незаконными. Безбрачие ценилось крайне низко. Все священники и епископы, о которых мы хоть что-нибудь знаем, были женаты. Первый бенедиктинский монастырь в Исландии был построен лишь в 1186 г. Немногие монахини были девственницами: у них были мужья, любовники и дети. Брак как правовое установление существовал, но мог быть расторгнут. Выбор партнеров зависел от социального статуса, и считалось, что новобрачным лучше не видеть друг друга до свадьбы. Согласия невесты не требовалось. Распоряжение епископа, требующее такого согласия, было издано в 1269 г., но не смогло утвердиться. При заключении брака муж завещал часть собственности жене, а также давал ей традиционный *Morgengabe* (утренний дар). Развод мог быть инициирован любой стороной, но не одобрялось, если женщина сама проявляла инициативу.

Исландская знать заметно отличалась от своего континентального аналога. Как и на континенте, аристократ и его жена жили среди детей, законных, и незаконных, слуг и вассалов. Изменения, которое издавна происходили в прочих местах, еще только начинались в Исландии в конце XII в.: эволюция от клановой структуры с многочисленными независимыми центрами к структуре, основанной на происхождении, определенной правом первородства, исключением незаконнорожденных из наследования и неделимостью наследства. В течение двух столетий, которые нас интересуют, отцы были свободны в выборе основного наследника, которым не обязательно должен был быть законный ребенок. Удивительно видеть, как долго воинственные исландцы сохраняли древние языческие традиции перед лицом усилий Церкви. Церковные власти не могли убедить людей, что сексуальные отношения вне брака были смертным грехом или что девственность была достоинством. Что еще хуже, местные епископы сами так не считали.

Три сословия

Девять десятых людей в западном христианском мире были селянами. Географическое положение, социальный статус и принадлежность к экономическому классу глубоко влияли на образ жизни людей.

В сельской местности

Жена безземельного селянина (при условии, что он вообще женился), имела мало общего с женой одного из тех зажиточных селян, которых впоследствии прозвали *coqs de villages* и которые были достаточно состоятельны, чтобы использовать дома прислугу. Сельский мир ни в коем случае не был неизменным, особенно в XI и XII столетиях. Условия жизни всюду претерпевали изменения. В Италии и Провансе селяне перемещались в укрепленные деревни (*incastellamento*). В других местах они формировали деревенские общины. В Испании и восточной Европе новые колонии продвинулись на ранее девственную территорию. Новые земли были открыты для обработки вокруг *bastides* (дома-ранчо) в юго-западной Франции. Все эти события отразились также и на истории женщин.

В сельских районах велика была мера ответственности женщин и существенно их участие в семейном производстве. Робер Фоссье указывает, что женщины отвечали за хранение урожая, выращивание овощей и очаг (теперь расположенный в доме, а не снаружи). Они также оказывали помощь в важнейших сельских работах. Таким образом,

женщины были вездесущи и необходимы, но они все еще, как считалось, не были равными мужчинам; в конце концов, крепостные селяне также были необходимы. Мы не знаем почти ничего о жизни в сельских домашних хозяйствах. Виллан и его жена появляются в литературе как жестокие дикари, нелюди, столь же недостойные упоминания благородным человеком, как селянка в истории Агнессы из Сейлби. Ничего не известно о роли женщин в деревенской жизни, в коллективном труде и праздниках. Собирались ли женщины, как это будет в более поздние периоды, в прачечных, хлебопекарнях, на мельницах? Мы знаем, что деревенские собрания проводились в Ломбардии[32]. Посещали ли их женщины и, если посещали, позволяли ли им говорить? Есть некоторые свидетельства, относящееся к более поздним столетиям, но нет почти ни одного для XI и XII вв.

Сложно пространно говорить о том, чего мы не знаем, так что позвольте нам обратиться на время к Каталонии, области, в отношении которой работа Пьера Боннасси начала заполнять некоторые пробелы в наших знаниях[33]. В XI столетии Каталония была недалеко от границы с неверными мусульманской территории. Ее многочисленное сельское население было свободным и поддерживало графа. Селяне в Каталонии испытывали меньшее угнетение, чем в некоторых других частях Европы. Визиготские общественные институты, в рамках которых сформировались их традиции, были относительно благоприятны для женщин. Хотя незаконнорожденных исключали из наследования, все законные дети, включая дочерей, имели часть в наследстве отца. Почти все селяне жили отдельными семьями. Женщинам принадлежало их приданое и часть имущества мужа, причем последняя состояла из одной десятой собственности мужа. По этой причине жены участвовали во всех сделках с недвижимым имуществом мужей. Половина любой собственности, приобретенной после брака, принадлежала жене. Взрослые женщины пользовались полными гражданскими правами. Они могли вчинять иски, давать клятвы и свидетельствовать в суде. Когда мужчина умирал, он обычно оставлял жене доход от своей собственности и назначал ее опекуншей детей.

В городе

У нас очень мало информации о жизни городских женщин в XI и XII столетиях. В это время почти повсюду в Европе началось возрождение городской жизни, в значительной степени благодаря селянской иммиграции. Было бы интересно больше узнать о том, как люди перемещались в города. Мигрировали они уже супружескими парами или холостые мужчины перебирались в город и женились позже? Поскольку го-

рода изменились, социальные отношения также активно изменялись. Городское население было относительно небольшим и безликим. Здесь смешивались люди из многих слоев общества: монахи и монахини, торговцы, проститутки, студенты, ростовщики, карманники. В городах велико было разнообразие в жилье, пище, поведении и социальной подвижности. Но есть лишь немного определенной информации о женщинах до начала XIII столетия, за исключением нескольких частей Европы, особенно Италии[34]. Например, нет никакой информации о том, в каких работах было позволено участвовать женщинам, одним или с мужьями, вплоть до *Livre des metiers* Этьена Буало и налоговых реестров (*taille*), дошедших от конца столетия[35]. Следовательно, мы не можем ответить на основной вопрос: была ли возможна для женщин экономическая независимость. В начале XII в. отец Христины посылал ее прислуживать на гильдейский праздник в Хантингдоне. Жуэтта из Юи, вдова, ссужала деньги под проценты. Женщины получали меньше, чем мужчины, за ту же работу, во всяком случае, в Париже. Гиберт Ножанский сообщает, что в начале XII в. 80 женщин приняли участие в восстании в Амьене. Но мы ничего не знаем об изменениях в отношениях между мужчинами и женщинами или среди самих женщин. При этом мы ничего не знаем ни о женских сообществах этого периода, ни о женских монастырях или других организациях. Движения «мира Божьего» и «перемирия Божьего» в XI в. и строительство богаделен для бедных женщин в XII в. показывают, что власти знали об опасных условиях, в которых жили некоторые женщины, но картина не проясняется до XIII столетия.

Тем не менее, у нас есть информация относительно трех аспектов городской истории, которые затрагивали женщин: рабство, проституция и антисемитизм. В интересующий нас период рабов было гораздо меньше, особенно на далеком севере (в Скандинавии и Исландии) и на юге (Италии и Испании), чем во времена Римской империи и в I тысячелетии по Р. Хр. Крепостные селянки обычно становились проститутками или прислужницами, и последние часто были обязаны исполнять сексуальные и прочие требования своих господ. Множество валлиек было отослано в турецкие гаремы, и епископ Упсалы советовал не перекармливать их[36]. В странах Средиземноморья городские невольники в Средние века были повсюду.

Крупномасштабная городская проституция была более новым явлением. Библейский образ города был вообще отрицателен: в конце концов, первый город был построен Каином. Поскольку города снова начали процветать, городские проблемы стали одной из важнейших проблем Церкви. Город символизировал два больших зла: секс и деньги. Действительно, деньги, как всегда подозревают, могли использоваться

для приобретения секса, который был греховен вне брака. Хотя свидетельства скудны по сравнению с более поздними периодами, мы знаем, что во многих городах, включая Париж, Анжер и Тулузу, были публичные дома. Проституция регулировалась в Тулузе еще до 1201 г.[37] Есть немного информации о социальных условиях жизни проституток. Психологические, экономические и социальные факторы без сомнения играли роль в том, какие женщины становились проститутками. Есть свидетельства, что многие из них стали ученицами странствующих, в некоторых случаях еретических, проповедников, появление которых — одна из новых особенностей эпохи, и которые проповедовали равенство между полами и участие женщин в таинствах. К ним, возможно, присоединились женщины, некогда бывшие замужем за священниками, но изгнанные мужьями после 1139 г.; некоторые из которых присоединились к Роберту Арбиссельскому в монастыре, который он основал в Фонтевро. Уже задолго до того местные власти повсюду строили приюты для такого рода кающихся женщин.

Следует также сказать о росте антисемитизма, что имело важное значение для женщин. В 1215 г. церковный собор приказал евреям носить отличительную одежду, чтобы предохранить христиан от невольных сексуальных контактов с еврейскими женщинами. Это новое жесткое постановление дало официальную санкцию растущей враждебности к евреям. Преследователи Христины в 1110 г. искали помощи у пожилой еврейки, волшебство которой, как они надеялись, убедит девушку согласиться на брак. К концу XII в. враждебность к евреям проявляется повсюду в Европе, правители пытались эксплуатировать ее в собственных целях.

Поразительный случай антисемитизма встречается в истории, рассказанной цистерцианским монахом Цезарием, вступившим в монастырь Хайстербах в самом конце XII в.[38] Бедный молодой священник из Вормса влюбляется в соседку, очень симпатичную еврейку, которую он обольщает и которая от него беременеет. Она сообщает ему, что беременна, и боится, что отец убьет ее. Священник советует ей сказать, если родители будут расспрашивать, что она девственница и понятия не имеет, как забеременела. Однажды поздно ночью он поднимается к окну ее родителей, всовывает трубу в узкое отверстие и шепчет следующее: «Благословенны вы оба. Ваша дочь зачала ребенка, который будет спасителем вашего народа!» Гордая супружеская пара верит этой выдумке и распространяет эту новость по еврейским общинам соседних городов. Поскольку беременность приближается к концу, люди собираются в ожидании удивительного рождения. Но Мессия оказывается девочкой. Оскорбленный еврей хватает младенца и разбивает его о стену.

Независимо от того, есть ли у этой истории фактическая подоплека, она очень важна. Она затрагивает многочисленные проблемы враждебных отношений между христианскими и еврейскими общинами. Здесь, впрочем, меня интересует реакция на грех молодого священника: он не только отпускается (так вообще было с мужскими эскападами), но благословляется. Он становится христианским героем, орудием мести «расе богоубийц». Знаменательно, что позор падает сначала на молодую женщину, затем на ее семью. Потеряв девственность, девушка безжалостно брошена на позор. Эта кощунственная пародия на Благовещение указывает на все неоднозначное в возвеличивании Девы Марии. История Цезария подразумевает, что только христиане имеют право на такой образец женственности, как девственная мать, которая рождает Спасителя. Евреи, полагает он, имеют только лжепророков и подделывают девственниц. Их мессия оказывается женщиной, и ребенок поэтому заслуживает своей ужасной судьбы.

В замке

Мы подходим теперь к самым привилегированным из женщин, которых было меньше всего, но которых возвеличил миф: это женщины благородного происхождения. Самые известные из этих аристократических дам достигли статуса, напоминающий статус звезд: уберите фантазии, и останется лишь призрак. Историки энергично спорят между собой об их положении, роли, влиянии и власти, насколько только позволяет неточность терминов, применяемых к власти[39]. Две проблемы преобладали над всеми другими. Можем ли мы узнать этих женщин как женщин? Можем ли узнать, как они чувствовали себя в роли дочерей, любовниц, матерей, друзей и служительниц Бога? И была ли у них официальная общественная роль? Общественное служение было источником культурных моделей, формировавших социальное поведение.

Мы не знаем ничего вообще об огромном большинстве дворянок, будь это аристократки Европы или принцессы латинского Востока. Иногда мы наталкиваемся на имя или подпись в конце пергамента, но мы понятия не имеем, участвовала ли женщина, которая подписала документ, в его составлении. Поэтому у нас нет выбора, кроме как обратиться к тем немногим женщинам, о которых нам кое-что известно, и о которых уже много спорили. Они очень отличаются друг от друга.

Толки среди мужчин, вызванные этими женщинами, могут интерпретироваться по-разному, в зависимости от того, считаем ли мы обсуждаемых женщин образцом или исключением. В течение двух столе-

тий, которыми мы интересуемся, ни одна французская королева не написала ничего, что сохранилось бы до нашего времени, и ни одна не стала героем жития. Императрица Аделаида умерла в 999 г. Дочь короля Бургундии, она вышла замуж за короля Италии и позже стала второй женой Оттона I, который был коронован как император Священной Римской империи в 962 г.[40] Она, как и многие германские принцессы до нее, соответствовала определенному идеалу: строила церкви и монастыри, была высококультурной женщиной. Когда ее сын Оттон II наследовал престол отца, ее влияние уменьшилось, и она удалилась в Бургундию. После того, как сын вернул ей свою благосклонность, она стала правительницей Италии. Когда сын умер в 983 г., прямому наследнику было только три года. Аделаида возвратилась в Германию как регентша. В восточной части того, что некогда было империей Карла Великого, были собственные традиции. Там к замужним женщинам относились намного лучше, чем на Западе, потому что даже во времена церковной реформы брак все еще рассматривался в терминах богословия VIII столетия. Несколько прославленных дворянок властвовали наравне с мужчинами, но только когда того требовала ситуация и только с согласия государя. Эти женщины пользовались привилегиями в частной, общественной жизни и религии. Церковь канонизировала несколько королев, чтобы прославить исполнение ими королевских обязанностей.

Сильные женщины могли таким образом управлять «мужественно», как говорили современники. Иногда это случилось и на более низком уровне. Эрменгарда, виконтесса Нарбоннская, 50 лет правила феодальным владением. Хотя у нее было несколько мужей, реальной властью владела именно она[41]. Когда в 1134 г. умер ее отец, она сумела освободиться от грозившей ей опеки графа Тулузского и поместила свою собственность под защиту короля Франции, который обладал тем преимуществом, что находился на большом расстоянии от нее. Как феодальный правитель, она решала, когда начинать войну и когда заключать мир. Она щедро обеспечивала аббатства на своей земле и собрала блестящий двор. На ее пример, как и на пример Аделаиды, часто ссылаются, чтобы заверить нас, что, несмотря на все препятствия, женщины, обладавшие сильной индивидуальностью, могли самоутверждаться, если только этого желали. Но есть причины сомневаться в том, что эти примеры доказывают то, что должны доказать. Клоди Амадо указывает, что Эрменгарда, унаследовавшая владение при отсутствии наследников и действительно обладавшая особыми личными качествами, все же вряд ли могла управлять им без поддержки своей могущественной семьи[42].

Злоключения принцессы

Мария де Монпелье, еще одна женщина, жизнь которой была изучена Клоди Амадо, была дочерью Гийома VIII, сеньера Монпелье[43]. Гийом женился на Евдоксии, дочери византийского императора, но развелся с нею, когда их дочери Марии было шесть лет. Гийом вновь женился на Агнессе Кастильской, которая родила ему восемь детей, включая весьма желанных сыновей, за очень короткое время. Гийом был намерен передать земли одному из сыновей, а не Марии, перед которой было два главных препятствия. Ее мать, принцесса из отдаленной земли, не могла оказать ей поддержку. И сама Мария была препятствием планам ее отца, так что он стремился как можно скорее выдать ее замуж не для того, чтобы удовлетворить свои амбиции, но чтобы лишить ее всяких шансов. Так Мария в одиннадцать лет вышла замуж за виконта Марсельского, который вскоре умер. Она возвратилась в дом отца в Монпелье уже вдовой. В 1197 г., когда ей было шестнадцать, отец выдал ее замуж второй раз, за Бернарда IV, графа Комменжского, который с двумя предыдущими женами развелся. Мария была все еще слишком молода, чтобы защищаться. Ее отец удостоверился, что в обоих ее брачных контрактах были пункты об отказе от всех требований относительно его достояния. Он также предпринял шаги, чтобы удостовериться, что Мария никогда не станет владетельницей Монпелье. Мария родила Бернарду двух дочерей, но после четырех лет брака он развелся и с нею. Источники говорят, что он больше не чувствовал «брачной привязанности» к ней. Когда Гийом умер в 1202 г., вопрос был в том, кто унаследует его владение: Мария или самый старший сын (также названный Гийомом).

Папой Римским был тогда Иннокентий III. Долгая борьба Церкви за изменение условий брака начинала приносить плоды. Хуго был занят тем, что внимательно следил за браками в своей епархии. Но случай с Гийомом из Монпелье сталкивал Папу Римского с болезненной дилеммой. Иннокентий имел веские причины желать, чтобы власть перешла к сыну, потому что Гийом служил Папе Римскому как верный вассал в продолжающейся борьбе с еретиками-катарами. Но так как Евдоксия была все еще жива, Гийом был, строго говоря, двоеженцем.

Папа Римский отказался утвердить его брак с Агнессой. Отказался ли бы он утвердить и право на наследование его сына? Проблема заключалась в том, осудить ли частный грех человека или вознаградить общественную верность вассала.

Судьба Марии находилась в подвешенном состоянии, поскольку были сделаны приготовления для сражения с графом Тулузским, который поддерживал еретиков. Но теперь вмешались горожане Монпе-

лье. Трудности с наследованием позволили им добиться от сюзерена хартии, гарантирующей некоторые привилегии. Они оказали поддержку Марии, изгнали Агнессу и ее детей из своей среды, и приняли участие в шедших тогда полным ходом переговорах о подготовке к третьему браку их повелительницы с Педро, королем Арагонским. Мария вскоре родила дочь, и Педро немедленно отдал ребенка в жены графу Тулузскому; он также вынудил Марию даровать свое феодальное владение, Монпелье, своей дочери в качестве приданого. Мария, которая объявила себя «замученной», подала формальный протест, осуждая давление, которому она была подвергнута: «Он [Педро] не нуждался ни в землях, ни во владениях, ни в женщинах, совершенно ни в чем, чем он мог бы распоряжаться, как сам считал целесообразным». Педро хотел развестись с женой, с которой у него были к настоящему времени напряженные отношения, но нуждался в предлоге. Ввиду ее запутанного прошлого его не было трудно найти. В 1206 г. Педро уведомил Папу Римского, что обвинил жену в прелюбодеянии: Бернард Комменжский был все еще жив!

К кому молодая женщина могла обратиться за помощью? Семья ее отца, хотя и была очень сильна, не сделала ничего, при этом и родственники ее матери не шли на помощь. Но на помощь пришел город Монпелье: в 1206 г. он восстал против Педро Арагонского. Однако в этот момент друзья попытались привести супругов к согласию. Педро и Мария встретились. Она забеременела и в 1208 г. родила мальчика, Якме. Слушания о разводе все еще шли полным ходом, по крайней мере, теоретически. Но фактически Папа Римский был занят совсем другим. В тот же самый год он начал крестовый поход против еретиков, во главе с Симоном де Монфором и рядом северных баронов. В 1209 г. произошла резня в Безье. Монпелье, верный традиции, оставался нейтральным. Тем временем, у Педро было несколько дел, требующих немедленного рассмотрения. Он дал своему четырехлетнему сыну Якме в жены дочь Симона де Монфора, забрал мальчика от матери, и послал его крестоносцам в заложники.

1213 год начался хорошо для Марии. В январе Папа Римский наконец вынес решение о наследовании: единственный законный брак Гийома был с Евдоксией, и восемь детей Агнессы были признаны незаконнорожденными. Монпелье поэтому принадлежал Марии. В апреле Папа Римский отклонил ходатайство Педро о расторжении брака. Но было слишком поздно: Мария умерла в тот же самый месяц в возрасте тридцати двух лет. Однако Педро долгое время не мог наслаждаться плодами победы. Он присоединился к графу Тулузскому в борьбе против Симона де Монфора и был убит в битве при Мюрэ. Что же должно было случиться с маленьким Якме? У Марии, беспокоившейся о его

судьбе, было перед смертью время сделать завещание и поручить сына Папе Римскому. Иннокентий III отослал мальчика на воспитание в монастырь тамплиеров — это было суровое детство. Он унаследовал Арагон от отца и Монпелье от матери. Любые чувства: сыновние, супружеские, материнские, отеческие, — очевидно, не имели большого значения среди государственных дел. Женщина могла унаследовать феодальное владение, она могла бороться, но она редко боролась на равных. В промежутках между битвами она могла рожать детей. На предположение, что дворянки менее высокого ранга, возможно, проводили более спокойную жизнь, заманчиво ответить, что случай Агнессы из Сэйлби едва ли его подтверждает.

Как обычно, у счастья нет истории. Жизнь в блеске роскоши иногда и была все, что, как считали, должно было быть. Было заключено огромное количество браков, но природа, видимо, разожгла нежные чувства позже. О Купидоне в Средневековье мы ничего не знаем. У Христины Стоммелнской было одно и то же самое видение в течение шести месяцев: мужчина и женщина, нежно играющие с ребенком и повторяющие много раз, что нет большего счастья, чем то, что связывает человека с его женой или что ребенок дает своей матери[44]. По общему признанию, это видение семейного счастья было демонической уловкой, чтобы соблазнить святую, но демон, должно быть, взял эту идею из жизни. Ненависть, страх, скука и безразличие не были единственными эмоциями, доступными для знатного человека. Средневековая идея любви, возможно, не совпадает с современными романами, но у благородных дам, несомненно, были свои утешения, когда их мужья были в отлучке ради того, чтобы вести войны, соперничать на турнирах или покрывать себя славой в Крестовых походах: они содержали дом, управляли имением и развлекли себя. Развлекались ли они, как подозревал Робер Фоссье, внебрачными связями? Есть причина сомневаться в этом. В любом случае эти благородные дамы не были одни в своих замках. Было много незаконных дочерей, старых дев, и слуг; «одинокие» женщины, как заметил Жорж Дюби, уже «ограничивались тихими заводями истории»[45].

Когда женщины действительно играли роль в политической жизни, это было почти всегда временным и случайным обстоятельством. Женщина могла быть призвана занять место мужчины, но то, что она была женщиной, никогда не оставался без последствий. Женщины не сражались в битвах и не обучались в школах юриспруденции и управлению, что начало развиваться в XII столетии. По природе и призванию они были предназначены возвратиться к одной из ролей, к которым действительно были приспособлены: рожать сыновей, которые в свою очередь делали бы историю.

Женщины и любовь к Богу

Мы не знаем, сколько женщин удалилось от мира в определенный момент своей жизни. Те, о ком мы знаем больше всего — а это очень немного — вступали в монастыри. Женских монастырей было меньше и они были хуже обеспечены, чем мужские, а их история была более бурная. Монахини перемещались из одного места в другое. Много женских монастырей вместе с архивами исчезло в конце Средневековья. Но мы знаем о них так мало и по другой причине. Большинство монашеских историй было написано клириками, которым неудобно было говорить о женщинах.

Монахини не были единственными женщинами, выбравшими целомудренную или девственную жизнь, и те, другие, возможно, превзошли их численностью. Некоторые женщины, такие, как мать Гиберта Ножанского, хотели жить набожной жизнью у врат монастырей. Отшельницы стали последовательницами таких «юродивых о Боге» пастырей, как Роберт Арбриссельский и Гильберт Семпрингемский, которые позже основали свои ордены. Некоторые обращались в ереси, самые известные стали «совершенными» у катаров.

Другие женщины жили отшельницами. Церковь в XII в. начала интересоваться их физическим и духовным состоянием. Великий цистерцианец Аэльред Ревосский, друг св. Бернарда и Гильберта, написал замечательный трактат для своей сестры- затворницы. Хильдегарда Бингенская получала у затворницы религиозное воспитание, а Жуэтта из Юи провела большую часть жизни в отшельнической келье. Христина провела несколько лет в уединении прежде, чем стать аббатисой женского монастыря, и много других женщин последовали подобным путем. Женщины, избегавшие брака и мира, жили очень разнообразной жизнью, и это разнообразие было чрезмерным для Церкви.

Зерцало девственниц

Это разнообразие создавало проблемы. Чтобы привнести некий порядок в очень сложную историю, позвольте еще раз обратиться к документу эпохи, руководству анонимного исповедника, составленному около 1000 г. в Кельне. Очевидно, оно имело некоторый успех, потому что сохранилось 54 списка. Из документа этого видно, как обаятельна была для той эпохи девственность[46]. В нем две главных темы: организация и духовная жизнь женских монастырей. Одна из обсуждаемых тем — набор новых монахинь. Многие монахини были помещены в монастыри родителями еще в детстве. Руководство отмечает, что, хотя и было бы лучше, если бы они выбрали монашескую жизнь по собствен-

ной воле, они тем не менее должны подчиняться: воля их родителей столь же обязательна, как их собственные обеты. Лучше быть спасенным даже против своей воли, чем быть проклятым. Автор ссылается на Ива Шартрского. Девственницы, живущие сами по себе, должны быть введены в монастырскую ограду. Он осуждает, а собор 1139 г. запретит анархические формы религиозной жизни. Есть только один выбор: мир или монастырь. И монастырская жизнь должна была быть строго обособленной. В монастыре женщин побуждали выкорчевать до конца гордость знатным происхождением или богатством. Члены общины должны почитать старших, назвать их «сударыня» и позволить обращаться к ним «сестра». Единственное истинное различие — в духе.

Текст исследует монашескую жизнь довольно подробно. Излишеств в поисках аскетического подвига нужно избегать. Женщины, как нам говорят, более хрупки, чем мужчины. Их основной заботой должно быть сохранение девственности: потеря девственности означала бы конец брака со Христом и признаком самого ужасного нечестия. Падшая девственница оставалась навсегда испорченной, пятном на всей Церкви. Но истинная девственность требовала больше, чем неповрежденная девственная плева. Она требовала и чистоты сердца. Женщина не выбирала девственную жизнь раз и навсегда; она должна была постоянно работать над этим. Женщина, поступившая в монастырь по призванию, хотела провести жизнь в послушании Христу, и в этом случае монастырь становился для нее раем. В рассматриваемом произведении совсем мало духовных упражнений, ничего не сказано о личной молитве, о Евхаристии, ничего — о соучастии в страстях Христовых, ничего о необходимости самопознания.

Это руководство поражает консерватизмом. Освободись от рабства миру, рекомендует оно своей женской аудитории, и обретешь совершенство в служении Жениху твоему, Христу. Мало говорится о совершенствовании в духовной жизни, новом для этой эпохи: о вдохновении, мистике, страданиях любви, размышлениях о Библии. Всем женщинам рекомендуется избрать почтенную, хоть и не особо пылкую, форму благочестия; как всегда, их просят сохранить девственность в атмосфере умозрительного покоя. Исследование показало, что, как и в случае с браком, отцы решали, кто из их дочерей как проведет свою жизнь.

Не все монахи того времени были св. Бруно или св. Бернардами. Все еще существовало посвящение, отсылка совсем маленьких детей в монастыри. Хуго Линкольнского отослали в восемь лет на воспитание главе каноников, Фому Аквинского отослали в Монте Кассино в семь лет.

Монастыри не только сохраняли религиозное призвание насельников, но и были важными социальными учреждениями. Они принимали

девочек из семей, где было так много сестер, что просто недоставало средств на подобающее рангу приданое для каждой; они давали приют девушкам, которые страдали от физических или умственных расстройств, при которых брак был невозможен. Женские монастыри выполняли и много других функций: они были образовательными учреждениями, приютами, вдовьими домами, убежищами для оставленных жен. Их число росло с потрясающей скоростью, особенно в XII столетии. IX и X вв. были временем общего беспорядка, и монастырей, переживших то время, были слишком мало, чтобы обеспечить возрастающие потребности общества. Новые женские монастыри возникали всюду, особенно в Англии после завоевания и во Франции. Но строить и содержать эти монастыри было сложно и дорого, это требовало благоприятных обстоятельств и согласованных усилий. Дворянство, не только обладавшее политической властью, но и поставлявшее послушников, и духовенство — Папы, епископы, монахи — должны были согласиться дать необходимые земли, права, привилегии и благословение.

Число женских монастырей все еще не отвечало потребностям общества. В XII в. знать, раньше бывшая куда щедрее, озаботилась чрезмерным ослаблением своей экономической базы. Монахини привлекались в первую очередь из элиты. Вступительные вклады требовались от большинства послушниц, и это усиливало мирские искушения, осужденные в Зерцале девственниц. Действительность, таким образом, далеко отстояла от теории. Духовенство полагало, что монахини действительно должны жить в монастырях, как настаивал Цезарий Арлетанский уже в VI в. Но ворота женского монастыря на деле оставались открытыми, особенно для семей основателей: родственники входили, монахини выходили. Частично из-за этого, монахи, особенно самые ригористичные, отказывались быть исповедниками и духовными наставниками монахинь. На этом фоне интерес, который некоторые представители духовной жизни проявляли к женщинам, выделяется особенно резко. Роберт Арбриссельский основал общину Фонтевро. Гильберт Семпрингемский основал орден, который в конечном счете распространил влияние приблизительно на пятнадцать женских монастырей. В каждом из них сосуществовали четыре общины: община бенедиктинских монахинь, община каноников, которые исповедовали монахинь, и, для тяжелых работ, общины мирян, братьев и сестер, набранных из более низких социальных слоев. Мужчины вроде Робера и Гильберта, как кажется, прекрасно знали о проблемах и стремлениях женщин и о том, что для них были закрыты важные общественные институции. Но немногие в то время походили на них.

Большинство предводителей монашеского движения и канонической реформы отказалось взять на себя ответственность за женские

монастыри. Способность монастырей принимать мужчин начала сильно превосходить возможности женских монастырей, особенно потому, что монахи могли продвигаться в церковной иерархии. Клюнийскому ордену потребовалось полтора столетия, чтобы основать Маркини, свой первый женский монастырь, в 1055 г. Премонстранты, цистерцианцы и картузианцы насколько сомневались, настолько и медлили в этом. В 1147 г. Гильберт просил генеральный капитул Цистерцианского ордена, возглавляемый бывшим цистерцианцем Евгением III, позволить женским монастырям, которые он основал, присоединиться к ордену. Орден был широко распространен в Англии, и было бы просто поручить нескольким из сотен своих монахов опекать монахинь Гильберта. Но просьба Гильберта была отвергнута, и он был вынужден обратиться за помощью к главам каноникатов. Большой картезианский монастырь был основан в 1084 г., но два поколения пройдут прежде, чем первый женский монастырь будет принят в орден в 1140 г. Невероятный успех нищенствующих орденов в XIII столетии только осложнил положение[47]. Приводимые доводы нам уже знакомы: женщины, говорят нам, часто сопротивляются дисциплине и поэтому являются бременем и даже угрозой. Даже в Германии, где женская духовность процветала в X в. при Оттонах, в следующем столетии она значительное снизилась. Монашеское реформистское движение, происходившее в Клюни и Горце, придало большое значение заупокойным молитвам. Миряне поддерживали монахов, которые сосредотачивались на молитве за упокой души. Но монахини не были священниками; их молитвы не были столь же ценны, как молитвы монахов. И религиозное наставничество, доступное для монахинь, часто было низкого качества. Разумеется, не существовало никакого специально женского ордена. В религиозных вопросах к женщинам в этот период, как кажется, относились как к бедным родственникам.

Были ли монахини более культурны, чем прочие женщины их эпохи? Часто ссылаются на Хильдегарду Бингенскую и Херраду Ландсбергскую, автора прекрасного сочинения *Hortus deliciarum*. Но если сравнить общий культурный уровень женских монастырей в это время и в VII и VIII вв., возникает впечатление общего упадка. Если женщины и сделали успехи в этом направлении, мы должны искать их в других местах. Великие аббатисы, такие, как Хильдегарда и Элоиза (постриженная насильно и ставшая аббатисой монастыря Параклита) рассматривали неполноценность своего пола как основной принцип. Несколько позже великий мистик Гертруда Хельфтская отметила, что женщины как представительницы своего пола страдали от недостатка добродетелей, что только утверждало мужчин в их самодовольстве. Женщины были все еще лишены доступа в монашеские ордены

и к участию в священнодействиях. Действительно, препятствия, чинимые им, были усилены. Монахиням запрещали исповедоваться настоятельнице, и Иннокентий III отменил немногие богослужебные и литургические привилегии, предоставленные некоторым аббатисам. Мужская опека – власть епископов и аббатов – усиливалась повсюду. В огромном большинстве случаев женщины были обязаны безропотно подчиниться власти мужчин[48].

Жизнь монахинь – очень интересный, но пока еще малоизученный вопрос. Беглое знакомство с монастырской жизнью показывает, что в ней существовали те же виды напряженности в отношениях, которые характерны для любого сообщества: напряженность между монахинями различных возрастов, различного социального и этнического происхождения и различного статуса. Женские монастыри были жестко выстроены иерархически: от матери-настоятельницы до различных прислужниц, певчих, новоначальных и сестер-мирянок. В структуре общества женские монастыри выполняли и функции феодальных сеньоров и потому пользовались определенной властью над селянами, которые работали на их землях и управляли их мирской собственностью. Монахини поддерживали также отношения с адвокатами и торговцами. И, конечно, они постоянном общались с главами орденов, аббатами и другими церковнослужителями. Было бы интересно знать, какова была их стратегия перед лицом притеснений, безразличия или презрения со стороны мужчин.

Женские монастыри удовлетворяли только малую часть социальных и духовных потребностей эпохи. Первые общины бегинок возникли, впрочем, только в самом конце XII в. Женщинам не предлагали реальных альтернатив, таких, как возможность вступить в орден терциариев или творить добрые дела в больницах, вплоть до XIII столетия. Но с XII в. и до конца Средневековья многие женщины действительно хотели жить как отшельницы или затворницы. Отшельничество как тип монашества относится ко времени отцов-пустынножителей, но в XI и XII вв. это явление приобрело новый облик и развилось больше, чем когда-либо прежде. Хотя этот период часто удивляет нас как время, когда люди жили во власти своего рода весеннего возбуждения, они страдали и от взволнованного ожидания неизбежного конца света и потому чувствовали настоятельную потребность в искуплении. Многие, избрав затворничество, решались посвятить себя молитве в обмен на их содержание. Они жили в убогих кельях, символически размещенных в шумных городских центрах, у городских стен, у мостов или за оградой церквей, кладбищ или лепрозориев, и полагались в пропитании на милосердие прохожих. Церковь тогда в целом одобряла такие действия, но чувствовала необходимость надзирать за ними. И эта опе-

ка мешала женщинам, которые требовали себе права проповедовать и пророчествовать на городских улицах или в соседних лесах. Но женщины, согласные заточить себя в отшельнической келье, где никто не мог их заметить, выбрали призвание, которое могла терпеть и Церковь: они сидели недвижно и молились. Соответственно, новые ритуалы посвящения были выработаны в XII столетии. Епископ служил торжественную мессу, обычно заупокойную. Во время ее он помазывал новую отшельницу св. миром, запирал ее в келье и запечатывал дверь. С того момента затворница общалась с внешним миром только через крошечное окно кельи[49].

Затворницы происходили из разных слоев общества. Затворничество выбирали некоторые монахини. Следуя до конца уставу св. Бенедикта, они ставили уединенное существование выше общежительного. Но огромное большинство отшельниц были мирянками без какого-либо специального религиозного образования. Иным недоставало средств на вклад, который требовался для вступления в монастырь. Другие были неудачницами в миру: незамужние женщины, сироты, жены священников, брошенные жены, вдовы, обращенные еретички, кающиеся проститутки. В это время была написано новое житие [св.] Фаиды, которая удалилась в отшельническую келью, чтобы искупить грехи, которые она совершала. будучи куртизанкой. Отшельницы были прежде всего бедными женщинами и кающимися грешницами, чьим призванием, в условиях ожидания скорого конца света, было молиться о собственном спасении и о спасении своих семей и человечества.

Религиозная жизнь женщин была многообразна. Чего они хотели от веры? Прежде всего, спасения, которого было трудно достичь как-либо еще. И девственность была способом спасения; брак был в лучшем случае меньшим злом, чем внебрачная связь. Считалось, что у девственницы в три раза больше шансов на спасение, чем у замужней женщины. В Каролингскую и в Оттоновскую эпоху в Германии считали, что святая жизнь доступна для замужних матерей. XI и XII вв. были куда пессимистичнее. Религиозная жизнь была единственным способом достигнуть того, что Церковь описывала как свободу, т. е. состояние, в котором душа способна к покаянию и поклонению Богу. Живя в близких отношениях со Христом и Его святыми, можно было открыть мистический путь к жизни вечной. Искание этого пути было особенно характерно для женщин, но мы здесь не последуем за ними, потому что мистика в большей степени характерна для более позднего периода.

Однако я хочу вернуться к случаю Христины Маркьятской, чтобы пролить свет на один малоизученный аспект женской мистики. Она обнаружила любовь к Христу в раннем детстве, но была вынуждена скрывать свою набожность. К тому времени, как она перешла под ду-

ховное руководство святого отшельника, который дал ей убежище, она уже много молилась, читала псалмы бесчисленное множество раз и жадно поглощала все, о чем проповедовали священники ее прихода. Хотя ее рассудительность была весьма глубока, она – молодая девушка со всеми обычными женскими слабостями, а следовательно, ей еще многому предстоит научиться. Отшельник, Рюдигер, опасается женщин и обещает себе никогда не смотреть на Христину. Но Провидение решает иначе. Однажды он обнаруживает ее лежащей ничком перед алтарем. Он отводит глаза и переступает через нее. Тогда он решает иначе: он ответствен за нее, он должен удостовериться, что она приняла надлежащее для молитвы положение, потому что положение тела весьма важно. Христина тем временем сильно желает видеть, как молится святой человек. Они оборачиваются, их глаза встречаются, и раскат духовного грома ударяет в душу каждого из них. Рюдигер обучает свою ученицу, которую он называет «Воскресной девочкой».

Несколько лет спустя Рюдигер умирает. Христина все еще живет в уединении, недалеко от славного монастыря св. Альбана, но Готфрид, аббат монастыря, не знает о ее присутствии. Однажды она получает весть свыше: ей должно предупредить аббата, что Бог весьма разгневан на то, что Готфрид, обуянный гордыней, принимает решения без совета с братией. Но когда она передает это предостережение Готфриду, тот насмехается над посланницей, простой женщиной. Из-за того, что он отказался внять увещанию, следующей ночью, издавая отвратительные звуки, являются демоны. Тогда Готфрид призывает Христину и смиряется перед ней. Он становится ее учеником, и с тех пор ничего не делает без ее совета. Она может читать его душу, как открытую книгу. Здесь мы встречаемся с полным переворотом в традиционных отношениях между мужчиной и женщиной. Христина, пожертвовав своей жизнью и выбрав затворничество, что можно трактовать как «самоубийственный» поступок, получает больше власти, чем она могла бы иметь в ином случае.

Освящение сексуальной чистоты могло дать начало поразительной жажде власти, и благодаря этому женщины могли достигнуть положения, которое иначе было доступно лишь некоторым святым. Через окно кельи женщина могла творить чудеса и изгонять демонов, что в других обстоятельствах встретило бы препятствие со стороны Церкви. До наших дней дошла личная Псалтирь Христины, хранящаяся в Хильдесхайме[50]. Особенно интересны три миниатюры в этой реликвии XII столетия. Одна изображает Богородицу в день Вознесения: она изображена в виде огромной фигуры, затмевающей апостолов, среди которых стоит. На второй изображена Мария Магдалина, предстающая перед апостолами, чтобы сообщить им то, что знает она одна, ибо

Христос выбрал ее, чтобы передать весть о Воскресении. В этом заключено глубинное событие передачи власти от одного пола другому: женщина смогла сохранить молчание, не выдать тайну, которой была удостоена она одна. Эта святая женщина, таким образом, получает власть над временем. Она освобождается от физиологического цикла, в который обычно заключены женщины, и включается в линейное время спасения. Ей дается знание будущего, и потому она может пророчествовать. Она может даже двинуться вспять во времени, чтобы воскресить мертвого.

Церковь, как можно было ожидать, опасалась такой власти. Хуго Линкольнский услышал однажды о женщине, которая могла читать в сердцах и обличать воров и преступников. Ее доставили к нему[51]. Агиограф Хуго сообщает нам, что он был очень сердит, но не на нее, а на демона внутри нее. Она должна была пасть в ноги епископу и ответить на его вопросы. Где она изучила искусство предсказания? Естественно, она была неспособна на это ответить. Хуго повелел заключить ее в монастырь и запретил ей когда-либо снова обличать чужие грехи. Будучи святым, он совершил чудо: сделал ее скромной и тихой. Таким образом, Церковь еще раз наложила печать на женскую историю: Бог — мужского пола, и только мужчины могут толковать Его Слово.

Но по Божию благословению женщинам в воздаяние разрешили проявлять власть в определенных областях. На третьей миниатюре Псалтири Христины мы видим ее перед Христом, их руки соприкасаются. Позади нее стоят монахи, которым она помогла обрести Бога.

Женщины не существуют в виде неких монад. То, что действительно существует — это системы представлений, изменяющиеся от одного общества к другому. Каждый элемент в такой системе связан со всеми другими. Все системы представлений, бывшие в ходу на христианском Западе в XI и XII вв., предполагали, что женщина по своей сущности ниже мужчины. Так как сущность в этой идеологии предшествует существованию, отсюда следовало, что женщина нуждалась в руководстве мужчины. Те области, в которых германское наследие просуществовало дольше всего, включая Германию, Англию до норманнского завоевания и визиготскую Испанию до XI столетия, придерживались мировоззрения, много более благоприятного для женщин, и, в частности, женщин, оставшихся в миру. Но старые представления постепенно исчезали повсюду, прежде всего у знати, где принципы мужественности и право первородства уменьшали роль женщин[52]. Поскольку Церковь утверждала свою исключительную власть в области брака, она одновременно утвердила свой взгляд на женщин. Женское тело, как считалось, созревало к 12 годам, но женский ум, пусть он и был развит,

все еще считался слабым. После двенадцати лет девочке уже нечему было учиться, но она все еще могла потерять то, что было в ней самым ценным. Единственное решение состояло в том, чтобы выдать ее замуж. Брак был объявлен нерасторжимым, чтобы ограничить, но не устранить вовсе, отеческое вмешательство. Теперь был сформулирован четкий кодекс поведения в браке; но все еще оставалось большое пространство для маневра перед свадьбой, в частности, потому, что женщины пользовались некоторой свободой (в тогдашнем смысле).

Большинство женщин, вероятно, не видело ничего необычного в таком положении. Им проповедовалось повиновение, и, в свою очередь, они учили повиновению своих детей. И учили мягким и убедительным материнским языком. Так иерархическая система была увековечена прежде всего самими женщинами, и восстания против нее, должно быть, не были часты.

Средневековое общество было устроено так, что мужчины были социально активны, а женщины в текстах той эпохи обычно предстают объектом действия. Отец «выдает замуж» или «отдает в монастырь» свою дочь. Фактор времени был важен в «использовании» женщин, но он по-разному работал на различных уровнях общества. Аристократ был человеком широких взглядов. Мир принадлежал ему, он много путешествовал, и ему везде было достаточно легко и свободно. Его взгляд на время был столь же широк, как и его взгляд на пространство. Это простиралось далеко в прошлое: знатные семьи тщательно поддерживали память о прошлом, чтобы показать славу своего рода. Но аристократия была смелой и дальновидной и когда смотрела в будущее. Планирование было необходимо, чтобы сохранить будущее рода. Женатому дворянину не нужно было непосредственно «использовать» свою жену. Когда Адам Невилльский возвратился из церкви после бракосочетания с Грацией из Сэлби, он, вероятно, ласкал ребенка на своем колене и затем отсылал поиграть. Имела значение не сама девочка, но то, что она принесла с собой: ее наследство, ее имущество. Остальное могло подождать. У Адама не было никакой потребности в друге или матери для его детей. Эти возможности оставались про запас.

Как бы то ни было, такое несерьезное отношение не всегда было возможным. Династический принцип требовал своего: требовался наследник, и наследник иногда не спешил появиться. Время, назойливое, как кредитор, могло преподавать жестокий урок смирения, низведя величайшего на свете рыцаря или могущественнейшего короля до уровня самых скромных из существ, суетных рабов природы, которая могла так легко уничтожить самое благородное потомство. Судьба династии, будущее королевства вполне могли зависеть от мимолетного ночного объятия.

Плебеи не знали ни таких высот, ни таких глубин. Без славного прошлого или сияющего будущего память их была близорукой. Скромный человек нуждался не в подающей надежды розе, а во взрослом помощнике, ком-то, кто разогрел бы суп, составлял ему компанию и делился с ним тем немногим, что имел. Он нуждался также в ком-то, кто участвовал бы в его работе, разделял с ним трапезу, делил с ним ложе и заботился о детях, когда они появлялись. Все это было насущной потребностью, а не роскошью, подобно мечтам и планам человека знатного и могущественного.

Когда Церковь наконец установила новые образцы поведения для мирянок, они, как оказалось, было намного менее великодушными, чем в прошлом. Духовенство никогда в действительности не мирилось с потерей очень многих девственниц и никогда не разрабатывало этики брака и материнства. Большинство добропорядочных женщин неизбежно разрывались между тем, что они были должны Богу и что — Кесарю. Идеальная жена, как предполагалось, должна была давать как можно меньше: фактически, она не должна была давать, а только давать взаймы.

Супружеская обязанность была непохожа на любую другую: действие должно было совершаться настолько редко и бесстрастно, насколько возможно. Даже материнство, которое более ранние тексты представляли как один из основных источников милосердия, теперь осуждалось. Светская женщина была лишена последнего убежища. И власть, и знание были только для мужчин. Женщинам, которым долгое время было недоступно военное и священническое служение, стала недоступна и словесность. Библия не могла быть переведена, а женщины не знали латыни. В этом отношении они были также второразрядными чадами Божьими. У них не было иного выбора, кроме как хранить устное предание, рассказывать бабушкины сказки, готовить магические напитки и порошки. Конечно, Церковь, могла, если бы она того пожелала, поддаться искушению использовать способность женщин к обольщению для возвращения непокорных мужей в церковную ограду, как нам это ясно дает понять проведенное Жоржем Дюби исследование писем исповедников. Церковь могла бы даже в намного большей степени положиться на «постельный прозелитизм» в XIII в. В этом смысле будущее Бога находилось в женских руках. И некоторые разочарованные женщины взяли дело в свои собственные руки, уходя из мира вообще.

Этот период дал немного святых женщин[53]. Их число не увеличивалось до XIII столетия, но уже была заложена основа для этого. Женщины приняли монашескую жизнь, и возвеличение их мистического брака с Христом придавало новую непосредственность их отношениям

с Богом, который стал «постижимым в сердце». Христос преклонял колени у ног Своей госпожи, как послушный рыцарь в утонченнейших романах. Одной картезианской монахине Иисус, как говорят, сказал со вздохом: «Скажите Мне, чего Вы хотите. Я не могу отказать Вам ни в чем!» Пойманные в самую изобретательную из ловушек метафору, мужчины созерцали в исполненной благоговейного страха тишине. Они поощряли женщин подражать Богоматери, прекраснейшей из женского рода, и покоряться воле Божией. Полет в сверхъестественное предполагал пренебрежение требованиями тела и отказа от большой части человеческого опыта. Но даже такое решительное отречение приносило успокоение и утешение. Для женщины единственным возможным путешествием было путешествие в себя. Не будучи предназначена для учения, она могла только гореть духовным желанием, и единственным в своем роде, невыразимым словами опытом, который она при этом получила, было острое ощущение неадекватности универсального языка разума.

8

Женщины при дворе

Жорж Дюби

Изменилось ли в лучшую сторону положение женщин при феодализме? Те, кто отвечает положительно на этот трудный вопрос, имеют в виду наличие во Франции XII в. модели отношений между мужчиной и женщиной, которую современники назвали *fine amour* («утонченной любовью»). В течение последних ста лет историки средневековой литературы начали обращать внимание на модель эмоциональных и физических отношений между полами, известную как «куртуазная любовь».

Модель

Модель проста. Фигура женщины – в центре: «госпожа» (*dame*). Термин происходит от латинского *domina*, «госпожа», и означает, что положение женщины – доминирующее, он же определяет статус: это женщина замужняя. Молодой человек, *jeune*, (в те времена это означало неженатого юношу), замечает ее. Ее лицо, которое он видит, ее волосы (покрытые) и ее тело (скрытое под одеждой), которые он воображает, лишают его покоя. Все начинается с единого взгляда. Говоря метафорически, этот взгляд пронзает, как стрела, проникает прямо в сердце и воспламеняет желание. Раненный люб овью (имейте в виду, что в словаре того времени «любовь» означает плотское вожделение), наш юноша уже ни о чем не помышляет, кроме как об обладании возлюбленной. Он приступает к осаде для того, чтобы взять и разрушить стены крепости, используя военную хитрость: обуздывая себя, он изображает преклонение перед дамой. «Дама» – жена госпо-

дина, часто господина этого самого юноши. Во всяком случае, она хозяйка дома, в котором он часто бывает. В социальной иерархии того времени ее статус выше, чем его. В своем поведении он подчеркивает это различными способами. Он преклоняет колени — как вассал. Словами он свидетельствует свою преданность, и, как подданный, дает обет не исполнять службы ни для кого другого. Он идет еще дальше. Наподобие раба, он преподносит себя ей в дар.

Он больше не свободный человек. Женщина, со своей стороны, все еще вольна принять или отвергнуть предложенное им. В этот момент проявляется власть женщины. Мужчину испытывает женщина, избранная им, требуя, чтобы он доказал пылкость своих чувств. Но если, по окончании этого испытания, она принимает дар, если уши ее открыты, и она позволяет опутать себя словесной паутиной, то, в свою очередь, и сама становится пленницей, потому что в этом обществе любой дар подразумевает отдарок. Созданные по образцу договора вассальной верности, предполагавшего, что господин вознаграждает верную службу вассала той же мерою, правила куртуазной любви обязывали избранницу вознаградить верную службу, в конце концов — полной мерою. По своим устремлениям куртуазная любовь не была платонической, как думают некоторые. Это была игра, и, как во всех играх, игрока вела надежда на победу. Выиграть означало, как в охоте, захватить добычу. Не нужно забывать, что в этой игре все определяли мужчины.

Хотя дама, как королева в шахматах, была важной составляющей в этой игре, она не могла, будучи женщиной, распоряжаться своим телом как ей заблагорассудится — здесь ее власть кончалась. Проигранное ею тело, вначале принадлежавшее отцу, теперь принадлежало мужу. Оно было вместилищем чести мужа и, вместе с тем, чести всех взрослых мужчин семьи. Поэтому за ним пристально надзирали. В благородных домах, где не было перегородок или надежных уединенных мест, где люди днем и ночью жили в тесноте, тело дамы не могло надолго оставаться без внимания пристальных мужских глаз, слишком хорошо понимавших, что эта женщина, как и другие женщины — лжива и слаба. При малейшем признаке недостойного поведения она была бы объявлена виновной. А уличенная, она вместе с мужчиной, признанным ее соучастником, подвергалась жесточайшему наказанию. Опасность, которой подвергали себя оба, делала такую игру интересной. Риск правил в любви *de fin amour*. Рыцарь, решившись дерзнуть на это, знал, на что идет. Вынужденный быть осторожным, и более того, осмотрительным, он был вынужден выражать чувства знаками. В доме своего господина, полном народа, он должен был создать укромный уголок, место, принадлежащее только им, где он и его госпожа могли укрыться.

Здесь молодой человек с надеждой ждал вознаграждения, милостей, которыми его избранница и госпожа должна была одарить его. Однако, законы любви требовали, чтоб эти милости жаловались частями и понемногу, женщина таким образом снова приобретала преимущество. Она отдавалась, но не сразу. По предписанному ритуалу, сначала она позволяла себя поцеловать, затем целовала сама, после этого переходила к более пылким ласкам, целью которых было еще больше возбудить партнера. Куртуазный поэт описал заключительное испытание — *assaig (essai)* называли его трубадуры — последнее тяжкий искус, быть подвергнутым которому грезил любовник. Это было наваждение, захватывающая дух фантазия. Любовник воображал себя возлежащим подле госпожи, которая разрешила ему приблизиться к своему нагому телу, но только до определенной точки. В самый последний момент правила игры требовали, чтобы он отпрянул назад, воздержался, чтобы доказать свою значимость, демонстрируя полный физический самоконтроль. Реальное обладание возлюбленной, тот момент, когда ее слуга мог обрести с ней блаженство, откладывался на неопределенное время. Locus мужского наслаждения смещался от удовлетворения вожделения к ожиданию этого удовлетворения. Наслаждение увеличивалось самим вожделением. Таким образом, куртуазная любовь была фантазией. Она давала женщинам определенную силу, но она же ограничивала эту силу четко очерченной областью фантазии и игры.

Литература и общество

Модель поведения, которую я только что обрисовал, известна из стихов, написанных для развлечения придворных. Старейшие из этих стихов — это, предположительно, одиннадцать песен, позднейшими рукописями приписываемых некоему Гийому де Пуатье, которого традиционно считают девятым герцогом Аквитанским; он писал в начале XII в. и был известен в свое время тем, что сдабривал свои речи непристойными историями. Если автором этих одиннадцати песен действительно был герцог, человек, ревностно защищавший врученную ему провинцию от своих непосредственных соперников, «франков» Луарской долины, и от покушений Капетингского монарха, своего государя, и оттого желавший подчеркнуть особенности культуры своей области, неудивительно, что он захотел выразить себя на лимузинском диалекте, который отличался от языка, на котором говорили в Туре, Париже или Пуатье. Его политические наследники восприняли ту же линию поведения, особенно Генрих Плантагенет, муж Элеоноры, внучки Гийома, который защищал трубадуров по той же причине. С тех пор и до 1160 г. единственные следы того, что мы сегодня называем куртуазной любо-

вью, можно найти в произведениях трубадуров, которые писали на так называемом *langue d'oc*.

Означает ли то, что куртуазные поэты избрали *langue d'oc*, что *fine amour* был окситанским изобретением? Такое заявление было сделано некоторыми адептами окситанской истории, из которых Рене Нелли был самым убедительным. Но нет никакого подтверждения другому утверждению Нелли – а именно, что куртуазная любовь была изобретением женщин; это мнение основано на недоказанном предположении, будто положение женщин на юге было не таким плохим, как на севере. Все было как раз наоборот, и это доказано изысканиями об области Тулузы[1]. Далее, во времена Гийома Аквитанского, Абеляр в описании своей жизни, произведении, считающемся автобиографическим, нежно пел о любви под аплодисменты парижской публики. Возможно, он пел в ином ключе, наверняка мы этого не знаем: эти песни утеряны. В любом случае Абеляр определенно не был одинок, по крайней мере, среди интеллектуалов, страстно любивших Овидия и вдохновленных библейской *Песнью Песней*. Поэты-голиарды (ваганты) следовали порядку окситанских песен в перечислении приготовлений к штурму гордого «замка Венеры»: обмен взглядами, словами, ласками. Правда, ваганты писали на ученом языке, по-латыни, почему некоторые из их стихов и сохранились. На севере, где разговорным был *langue d'onl*, еще не было в обычае записывать просторечие на пергаменте, тогда как на юге, где церковная культура была менее высокомерна, такие дерзкие опыты были уже возможны. В любом случае, литература на простонародном языке на юге, в отличие от севера, избежала забвения. Пусть ее раньше начали собирать, но можем ли мы сделать вывод, что она была и раньше создана? Это, впрочем, может быть и так; основное, что было сделано к северу от Луары, это усвоение тематики трубадуров. В последней трети XII в. их темы распространились при герцогских дворах Нормандии, Тюрингии, Шампани и Фландрии и проникли в другую литературную форму – роман. Модель окрепла и вышла на новый уровень, а затем начала очень быстро распространяться как по-провансальски, так и по-французски. Она оказала влияние на литературу того времени. Данте в начале XIV в. был во власти ее обаяния. Лирическая поэзия и романная проза являли собой опьяняющий напиток. По всей Европе и благородный дворянин, и простолюдин соревновались с их творцами, под их влиянием стремились обращаться с женщинами, как об этом рассказывал Пейре Видаль, как это предположительно делал Ланселот.

Импульс дали поэты – и притом те поэты, от которых зависело питать мечтами придворное общество и отвлекать его от трудностей

и тревог повседневной жизни. Историк, которому интересно знать, на что была похожа жизнь женщины в то время, не должен забывать, что *fine amour*, как мы знаем, — плод литературного творчества, культурное явление, развивающееся по своим собственным законам. Его формы и ценности со временем усложнялись и развивались в ответ на изменение вкусов и проникновение различных влияний. Бóльшая часть обсуждаемых текстов была достаточно завуалированной, так что их значение нелегко было разгадать. Допуская различные толкования, эти тексты имеют в высшей степени сложную символику, ключа к которой у нас больше нет. За последний век эти тексты обросли множеством комментариев, которые скорее затемнили, чем прояснили картину. Следует, кроме того, иметь в виду, что эта литература была эскапистской.

Встречаясь с источниками, требующими чрезвычайно деликатного обращения, люди, занимающиеся историей общества, не должны думать, что эти тексты всего лишь отражают картину повседневной реальности. Они не должны принимать то, что трубадуры и герои романов *говорили* о своих мыслях и делах, за правильное отражение того, что действительно думали и делали люди, которые любили слушать песни и повествования.

В частности, они не должны допускать мысль, что жены господ постоянно вели себя как Гиневра, Энида или странная графиня Беатриса де Ди. Риск ошибиться достаточно велик, если говорить о положении женщин, ибо все источники говорят нам, что мужчина, а не женщина, занимал главенствующее положение. Все эти тексты были написаны с целью развлечь мужчин, точнее, воинов, рыцарей — молодых рыцарей. Все эти романтические герои были юными рыцарями, а фигуры женщин просто служили поводом показать молодую удаль, мужские качества. В песнях только молодые рыцари говорят от первого лица. Когда случайно давали говорить женщине, ее слова должны были доставить аудитории удовольствие выражением чувств и отношений, условно приписываемых женскому полу. Эти стихи демонстрируют не женское, но мужское понимание образа женщины. Вышесказанное, тем не менее, означает, что придуманное поэтами связано с тем, как жили на самом деле люди, чье внимание они хотели привлечь. Эти стихи имели огромный и постоянный успех, подтверждаемый тем, что не все они были утрачены в те времена, когда записывались только наиважнейшие слова. Чтобы быть хорошо принятым аудиторией, то, о чем повествовали поэты, не должно было сильно отличаться от реальной жизни слушателей. И, что более важно, эти произведения увлекали аудиторию и тем самым оказывали определенное влияние на то, как люди жили. Агиографическая литература тоже была предназна-

чена менять поведение людей. Песни и романы, как и жития святых, выводили на всеобщее обозрение образцовые жизни, которым можно было подражать. Хотя их герои воплощали совершенство в определенных добродетелях, совсем не предполагалось, что им нельзя подражать. Четко представляя себе это сплетение поэзии и правды, мы попытаемся различить те аспекты феодальной общественной структуры во Франции XII в., которые способствовали развитию и быстрому распространению того, что называется *куртуазным неврозом*.

Почему эта модель была принята?

Люди в том обществе делились на два класса. Один состоял из работников, преимущественно селян, живших в деревнях, так называемых вилланов. Другой — из господ, живших за счет труда других людей. Этот класс образовывал «дворы». Гастон Парис действовал по вдохновению, употребив слово «куртуазный», чтобы определить тип любовных отношений, который нас сейчас интересует, ибо именно при дворе игра *fine amour* обрела форму.

Дворы французских феодальных государей были праздничными собраниями. Каждый владыка был обязан периодически устраивать их, чтобы показать свое великодушие. Его люди, все, кто дал ему клятву верности, являлись на них, чтобы их не заподозрили в неисполнении своих обязанностей. На несколько дней дом сюзерена разбухал до невероятных размеров, так как на пышные пиры он собирал вокруг себя всех, кто был с ним связан. От этих собраний зависело сохранение мира и порядка в среде аристократии. Гость при дворе, знатный ли, простой ли кавалер из свиты государя, вступал в любовную игру. Он пытался обходиться с дамами весьма изысканно, чтобы обнаружить умение покорить их не силой, но лаской слов и движений, с целью показать, что он принадлежит к привилегированному меньшинству, участвующему в благах феодальной эксплуатации, и свободен от угнетения, которому подвергается простой народ. Так он отчетливо демонстрировал дистанцию между собой и простым мужиком, который в итоге был отвержен, так как жил в невежестве и скотстве.

Практика куртуазной любви была первым и основным критерием различий внутри мужского общества. Вот почему эта модель, предложенная поэтами, стала такой действенной и почему была способна влиять определенным образом на отношения между мужчинами и женщинами. Во всяком случае, эта модель влияла на отношения между определенными мужчинами и определенными женщинами, так как разделения внутри одного класса, существующие среди мужчин, распространялись и на женщин. Так, «дамы» (*dames*) и «девицы» (*pucelles*)

очень сильно отличались от селянок (*villaines*), с которыми придворные мужчины обращались грубо и по произволу. Но дамам и девицам, вовлеченным в куртуазную любовную игру, подобали определенные знаки уважения, и они, пока длилась игра, наслаждались некоторой властью над партнерами.

Обратите, однако, внимание что Гийом де Пуатье говорил не о куртуазной любви, а о «рыцарской любви» (*amour de chevalier*). Из всех мужчин при дворе только рыцари призывались к служению дамам. Общество делилось не на две, а на три части. Внутри господствующего класса были две различные группы: те, кто должен был молиться, — это клирики, и те, кто должен был воевать, — это рыцари. Эти две группы соревновались за милость господина и преимущества, даваемые властью. Благодаря этому соперничеству во времена бурного экономического роста специфическая культура воинов, совершенно независимая от культуры клира, возникла очень быстро. Поэзия на простонародном языке была одной из основных форм выражения рыцарской культуры. Больше, чем что-либо другое, литература обнажила отличительные черты этой культуры, основанной на возвеличении профанной любви, мужского вожделения и удовольствия, которое доставляли женщины. В конце концов, фундаментальное отличие между клириками и рыцарями было сексуальным. По крайней мере, в принципе клирикам были запрещены сношения с женщинами, тогда как рыцари гордились своими победами над прекрасным полом. Изгнанные из монастырей, женщины заполонили двор.

При дворе, однако, обычай воздвиг преграду, которая держала мужчин и женщин порознь. Конечно, эта преграда была не так высока, как в некоторых других цивилизациях, в особенности, в исламе. Сирийский эмир Усама ибн Мункыз свидетельствовал с изумлением, что «франки»-крестоносцы возмутительным образом выставляли напоказ своих подруг, общались с ними в общественных местах, и даже посещали с ними бани[2]. Тем не менее, эта стена была достаточно высока, чтобы препятствовать общению между мужским и женским миром и чтобы вызвать непонимание и недоверие с обеих сторон. Было обычным делом забирать мальчиков семи лет из гинекея, отрывая их от юбок матерей, сестер, нянь, чтобы свести их в целые полки молодых самцов, которые впредь должны были жить вместе, будь то в «школах», где готовили будущих клириков, будь то в гораздо более буйных отрядах, где юноши учились объезжать лошадей и обращаться с оружием. Такое разделение, порождая гомосексуальные наклонности, вызывало также ностальгию о недоступном, но таком утешительном мире женщин в среде юных рыцарей, которые будут призваны к участию

в любовных играх. Этим мужчинам было навсегда предоставлено быть без ума от женщин и одновременно бояться их; предоставленные себе, они могли предаваться воображению, и это привело к тому, что они приписывали женщинам мистическую и страшную силу, которая влекла, но также и отталкивала. Сегрегация полов внедрила в мужское сознание беспокойство, которое рыцари пытались преодолеть дерзкими разговорами, надуманным презрением и громогласным утверждением своего природного превосходства. В обширной литературе, которой обросла литература куртуазная, представляют особый интерес работы Драгонетти, Рей-Фло и Хакета, исследователей, испытавших влияние психоаналитика Жака Лакана[3]. Они считают, что фантазии, вокруг которых конструировалась *fine amour*, следует интерпретировать как искусственные, используемые мужчинами в определенный момент истории, чтобы преодолеть страх от невозможности удовлетворить женщин, эти странные существа, которые все мужчины считали ненасытными и по природе порочными. Чтобы защитить себя, мужчины развили женоненавистническую грубость и непристойное бахвальство, и это действительно составляло контрапункт к куртуазной этике в творчестве Гийома де Пуатье. В любом случае, идеализировать желание, находить высшее удовольствие в самом желании, сублимировать желание в неизреченную «радость» — вот к чему пыталась приблизиться поэзия трубадуров, и это был более утонченный способ преодоления немощи, которая происходила от «сексуальных проблем» и конфронтации с «необъяснимой тайной женского оргазма».

Чтобы понять, почему правила куртуазной любви были приняты в XII в. феодальной знатью, мы должны рассмотреть брачную практику в этой социальной среде. Из-за того, что аристократия передавала привилегии из поколения в поколение по крови, брак был настоящим фундаментом этой структуры. Во времена Гийома IX Аквитанского Церковь навязала свои взгляды на брак государям и рыцарям, и, таким образом, в этом важном пункте мораль духовенства не расходилась с моралью аристократии. Поскольку общественное воспроизводство зависело от стабильности брака, он считался делом серьезным, достаточно серьезным, чтобы подлежать строгому контролю. Чувствовали, что супружество должно покоиться на согласии чувств между мужем и женой. Но когда клирики ссылаются на эти чувственные узы, они говорят о любви (привязанности), или, по-латыни, о *dilectio,* а не об *amor*, страстном стремлении к удовольствию, которое естественно ведет к нестроениям. Самые строгие священнослужители провозглашали, что единственным оправданием секса, единственным средством, укрощающим его греховную природу, было воспроизводство, и что,

поскольку брак есть таинство, муж, который требует от жены слишком многого, более грешит, чем тот, который где-то на стороне совершает прелюбодеяние. Клирики, таким образом, поощряли мужество, которым рыцари гордились, находя отдушину вне супружеского ложа, в области пустой игры.

Более того, каждый брак был браком династическим, кульминацией длительных отношений, поддерживаемых главами обеих семей. Озабоченные интересами рода, эти люди не интересовались чувствами помолвленных. Для самих же юношей девушки, которых другие замыслили положить им в постель, которых они иногда ни разу даже не видели и которые часто были слишком юны, представлялись ничем иным, как возможностью избавиться от зависимого положения через брак. Они желали не женщины, но возможности основать собственный дом. Таким образом, то, что называлось словом «любовь», т. е. мужская похоть, едва учитывалось в переговорах, ведущих к брачному договору. Все это слишком способствовало направленному на сторону вожделению.

Наконец, политика аристократических семей была направлена на сохранение семейного наследия в целости путем ограничения числа сыновей, которым позволен брак. В общем, стратегия заключалась в том, чтобы хорошо женить одного сына, как правило, старшего; другие были предоставлены сами себе. Немногие счастливцы могли надеяться приобрести, по большей части от сеньора, которому верно служили, руку не имеющей братьев девицы из хорошей семьи и через нее унаследовать владение, где можно было бы основать собственную династию. Но большинство оставалось безбрачными. В XII в. огромное большинство рыцарей-авторов песен и романов, очень хотевших понравиться — были *jeunes,* неженатые взрослые мужчины, неудовлетворенные и ревнивые к женатым. Не в том дело, что их сексуальная активность была сдержанна до минимума: для них не было проблемой найти на стороне отдушину для своей похоти среди множества проституток, служанок и незаконнорожденных, находящихся при всяком большом доме, или среди селянок, чьих дочерей они могли взять силой, когда захотят. Но такая добыча была слишком легкой. Удача принадлежала тому искусному рыцарю, который сможет совратить достойную женщину и обладать ею. Какой юноша не мечтал презреть послушание родичам и похитить красивую девицу? Какой вызов — взять жену брата, или дяди, или даже своего господина! Какой отважный, символический подвиг! Чтобы пойти навстречу чрезвычайной опасности, нужно было проявить редкую храбрость. Достойная женщина была защищена строгими табу, поскольку законность наследования зависела от ее поведения; она должна была быть не только плодо-

витой, но и верной: никакое семя, кроме супружеского, не должно было попасть в ее лоно.

Трубадуры, вероятно, не так часто воспевали внебрачные связи, как принято считать; однако, когда они это делали, их волновали язвы мужской совести. Они также вскрывали принципиальную опасность отношений между мужчиной и женщиной, обусловленных аристократической стратегией браков, для общественного порядка. Опасность крылась в следующем противоречии. Двор был органом регулирования и контроля. Он силой надеялся ограничить неусыпную энергию неженатых, составлявших бóльшую часть благородного сословия. Но двор являлся также основной ареной для охоты за знатными женщинами. Поскольку этого нельзя было предотвратить, это необходимо было регулировать. Куртуазная литература, отвечавшая потребностям данной аудитории, разжигала поэтому пыл в неженатых рыцарях, но разумно ограничивала ее кодексом поведения, который должен был ограничить ущерб, который могла нанести военной аристократии неукротимая сексуальная энергия молодых рыцарей. Двор был школой, *schola* (так каролингские моралисты называли королевский дом, модель для домов феодальной знати), куда мальчиков посылал учиться сюзерен их отца или дяди по матери. Те, которые не женились и не основывали свой дом, продолжали учиться сверх начального курса. Жена сюзерена, «госпожа» дома, естественно, участвовала в образовании этих молодых людей. Хотя женщина подчинялась мужу в социальной иерархии, господин и госпожа управляли домом совместно. Их миссия заключалась в поддержании дисциплины среди молодых, помощи им советом, даровании покровительства.

Восседающая на троне в средоточии своего двора госпожа не была лишена власти. Ключи от дома висели на ее поясе. Она следила за гардеробом, винным погребом и продовольствием. Все женщины дома подчинялись ее авторитету. Она их судила, следила за дисциплиной и высказывала свой мнение, если хозяин дома решал выдать одну из них замуж. Более того, священнослужители, которые духовно окормляли этих матрон, наделяли их ролью, подобной роли Приснодевы относительно Христа. В их обязанности входило поддерживать супругов добрым советом, склонять их к кротости и поддерживать тех, кто ищет их благоволения. Они были признанными покровительницами придворной молодежи, в большинстве — близких родственников господина, которые нуждались в заботе и ласке. Для них госпожа заменяла мать, от которой они были оторваны маленькими мальчиками. Они могли довериться ей, а она, в свою очередь, воспитывала и наказывала. Была ли роль, отведенная автором *Ланселота в прозе* Госпоже Озера, полной выдумкой? Эта дама изображается рассказывающей легенду

о происхождении рыцарства тому, кто собирался стать рыцарем. Ее образ отражает бесспорное влияние, которое жена господина оказывала на юношей, которые были моложе ее и имели меньше опыта. Она получала власть потому, что разделяла с господином не только ложе, но и тайны, а также была телесно столь привлекательна, что, согласно житиеписателям, будущие святые могли противиться ее красоте, только погружаясь ночью в ледяную воду замковых цистерн. Вместе с господином госпожа оценивала рвение каждого соперника в бесконечном соревновании придворных, не имеющих собственности или жены. Эти люди соревновались друг с другом в надежде завоевать любовь хозяина, которая могла привести к пожалованию ценных даров. И подобно тому, как христиане естественно благоговели перед женщиной-посредником, Марией, «любовь» этой «молодежи» почти естественно была отдана женщине, которая, как они надеялись, могла оказать влияние, способствующее достижению ими конечной цели, благосклонности господина, источника всей власти и благодеяний[4]. Не удивительно, что женщина, помещенная в самое сердце воспитательной системы, предназначенной для обуздания мужской сексуальности, предотвращает всплески мужской жестокости и умиротворяет — воспитывает — самую яростную часть общества, подверженную широко распространенному и быстрому изменению.

Влияние модели

Куртуазная любовь способствовала установлению порядка введением морали, основанной на двух добродетелях: самоограничении и дружбе. Рыцарь был призван являть «сдержанность», держать себя в руках и ограничивать свои желания, особенно происходящие от инстинктов плоти. Грубое похищение было вне закона; похищение женщин проторило путь ритуалу ухаживания, честному (*honnête*) способу покорять достойных женщин. Власть здравого смысла распространила влияние на обширный диапазон проступков, совершенных под влиянием безрассудства (*la folie*). Придворный ритуал помогал пресекать обычно вызываемые женщинами неустройства, для которых двор, полный женщин, был особенно уязвим. Все мужчины, клирики и миряне, начали видеть в соблазнительном присутствии женщин на придворных собраниях опасный источник беспорядка.

Вначале самоограничение, затем дружба: в словаре трубадура Маркабру слово *amistat* (дружба) всегда используется как контрапункт к слову *amor*, и рыцари, которые старались подражать сэру Гавейну, называли госпожу, которую они выбрали для служения, своей *mie* (краткая форма от *amie*), подругой. Чтобы добиться ее любви, они кля-

лись забыть себя, служить ей верно, пожертвовать собой на этой службе. Это были те же добродетели, которых господин ожидал от своих вассалов. Поэмы, развивающие тему куртуазной любви, придают особое значение самоотречению, подразумеваемому при служении даме, которое означает служение не равному, не другому мужчине, но низшему, женщине. Так они укрепили этику вассальной зависимости, на которой покоился весь политический строй того времени. Куртуазная поэзия, таким образом, помогала укреплять основания феодального государства. Все свидетельства наводят на мысль, что эти поэмы сознательно использовались при воспитании рыцарей. Великие царственные покровители — такие, как Гийом, герцог Аквитанский, и, полувеком позже, Генрих Плантагенет, герцог Нормандский, граф Анжуйский и супруг Элеаноры, — чьи богатые дворы задавали тон, вводили новую моду и предлагали покровительство поэтам, в противоположность строгости Капетингов и требованиям Церкви поощряли развитие светской культуры. Однако эти герцоги работали также над воссозданием государства и, в своей заботе о мире, двигали вперед то, что можно было бы назвать гражданской этикой. Нет сомнений, что они поощряли, если не инициировали, ритуал куртуазной любви и много жертвовали на его распространение. Это служило их политике.

Практика *fine amour* явно была предназначена для демонстрации мужских ценностей. Мужчин побуждали возвысить свое мужество и развивать определенные добродетели. В рыцарских состязаниях рыцарь шел на испытание, как на турнире. Их участникам должно было сопротивляться, если эти испытание должно было хоть что-нибудь доказать. Следовательно, в начале состязания женщина занимала господствующее положение. Она временно оставляла свое обычное состояние пассивности и послушания, чтобы сыграть предложенную ей роль приманки. Женщин выставляли в качестве испытания подобно столбам, которые новые рыцари должны были повалить в день своего посвящения, чтобы показать умение владеть копьем. Власть, которую они имели, давалась им по одной только причине: чтобы усложнить испытание и сделать победу более славной. Исход не вызывал сомнений. Игра была регламентирована так же тщательно, как бой быков. Мужчине нужно было напасть, отвлечь противницу проходами и разворотами и, наконец, покорить ее. Дама не больше могла избежать своей судьбы, чем бык на арене — если бы ей это удалось, она разрушила бы установленный порядок. Однако правила игры требовали, чтобы она была «храбра» и уступила «достойно», сохраняя честь. Кодекс, следовательно, настаивал на том, чтобы она явила смелость, благоразумие. сдержанность и самообладание. Она должна подавлять свои порывы и исправлять свойственные женщине недостатки, такие как легкомыс-

лие, двуличие и неукротимая похоть. С момента вступления в игру она больше не могла нарушать ее правила ни чрезмерной несговорчивостью, ни чрезмерно быстрой сдачей под страхом ответственности: потери «куртуазного» статуса и удалением от двора решением других женщин, ее соперниц.

В высшем обществе, таким образом, куртуазная любовь помогала воспитывать женщин, сдерживать то, что вызывало страстные желания у мужчин, опутывать женщин паутиной заботливо выработанных ритуалов, лишать женщин жала, отклоняя женскую воинственность в безопасную область забавы. Игра в любовь не нарушала и даже упрочивала социальную иерархию, в которой женщины подчинялись мужчинам. Когда игра заканчивалась, и каждый возвращался к серьезному делу, *amie* возвращалась на место, определенное Богом для ей подобных, для ее «пола», под строгую власть мужчины, от которого она зависела как жена, дочь или сестра. Но в игре она совершенствовалась. *Fine amour* определенно содействовал образованию дам и девиц, и только в этом смысле можно говорить о связанном с ним «успехе» женщин.

Общественная польза куртуазной любви оказалась так велика, что границы ее применения вскоре расширились. Задуманная для удовлетворения неженатых рыцарей самая ранняя форма модели (по крайней мере, самая ранняя из известных нам) требовала, чтобы мужчина был неженат, а женщина была замужем. По мере того, как куртуазная литература приобретала популярность, и ее темы начинали влиять на поведение, игра быстро расширялась и охватила девиц и женатых мужчин. Во Франции Капетингов в последней трети XII в. любовные ритуалы заняли место среди приготовлений к браку. После помолвки считалось подобающим, чтобы юная дама получала знаки любовного внимания от жениха, дабы он постепенно завоевал ее сердце, прежде чем овладеет ее телом в брачную ночь: в первой части *Романа о Розе* цветок, который любовник хочет взять, все еще бутон. Что касается женатых, то обычай позволял им выбирать *amie* (подругу) и служить ей, как *jeune* служил бы своей возлюбленной. Так все придворное общество начало влюбляться. Куртуазная любовь стала основным развлечением, которое выделяло «достойных» людей в толпе обычных, отличало их от селянства, которое предположительно занималось любовью наподобие зверей. В результате то, что поэты некогда описывали как подвиг, настолько опасный, что для большинства он был недосягаем, теперь стало необходимым навыком воспитанных мужчин и женщин. Решающим стало сохранение человеком сдержанности, что означало укрепление власти воли над телом: вот чему учили правила куртуазной любви мужчин и женщин высшего общества.

Обратимся к *Tractatus de amore* Андрея Капеллана, содержание которого не выдумано, но представляет собою запись правил этикета, сделанную в Париже незадолго до 1200 г. на латинском, ученом, языке. Толковать эту книгу непросто. Нужно чувствовать тонкости ее риторики, быть осторожным, чтобы не обмануться диалектическими pro et contra, и быть, прежде всего, готовым вполне оценить ироничность ее стиля. Такая сложность объясняет факт существования удивительно разнообразных и противоречивых комментариев к этой книге. Альфред Карнен, например, доказывает, что она была не учебником, а критикой куртуазной любви[5].

Андрей был клириком, ученым мужем, его познания в науках от канонического и римского права до медицины и естественных наук были огромны. Он знал также всю новейшую поэзию двора и улиц на обоих языках – *langue d'oc* и *langue d'oil*. Он утверждает, что написал свой поучительный трактат для мужчин, и прежде всего для тех хорошо воспитанных молодых людей, которые продолжали обучение при королевском дворе, молодых, еще находящихся в той поре жизни, когда любовные приключения нормальны. Автор в деталях объясняет, что такое *fine amour*, и как играют в эту игру. Но он также напоминает читателям, что однажды они должны будут научиться обуздывать эту страсть, это укорененное в плоти стремление, которое склоняет человеческое существо к греху. Для Андрея любовь – это болезнь, лихорадка взросления. Это суровое испытание, которое делает сильным человека, который его пережил. Но препятствие должно быть доблестно преодолено; если нет, то человек рискует стать, как это называет Кретьен де Труа, recréant («рецидивистом») и вновь попасть под власть женщины. Очевидно, этот текст не для женщин. К концу книги Андрей по сути дела переходит на откровенную брань, хуля свои многочисленные падения и предлагая в череде саркастических замечаний средства для восстановления абсолютного господства мужского начала, установленного Богом.

Посмеиваясь, священник дает ответы на многие сложные вопросы, выдвигаемые практикой куртуазной любви, заимствованной при дворах феодальных государей и перенесенной ко двору Капетингов. Высмеивая во имя разума сумасбродную мысль трубадуров о *fine amour*, Андрей составляет правила для нравственного оправдания мужского удовольствия. Его трактат завоевал быстрый и общий успех, и то, что он был единственным светским произведением того времени, сохраненным в реестрах королевской канцелярии, предполагает, что государство считало его полезным. Так оно и было. Он советовал уважать придворную иерархию. Он советовал точно различать, что подобает клирикам, и что подобает мирянам, что приемлемо для выскочек,

и что приличествует низшему и высшему дворянству. Так он помогал монарху контролировать разнородные и очень шумные группы людей, разделявших с ним стол. Прежде всего, книга предлагает ограничить внебрачный секс, и Рюдигер Шнелль показывает, что это замечательно гармонировало с развитием законов о браке[6]. В конечном счете, если правы Даниэль Жакар и Клод Томассе, то книга изобилует более заметными в переводах на простонародные наречия, чем в латинском тексте, скрытыми намеками на разные методы, гарантирующие безопасность куртуазной любви для общественного согласия[7]. Для тех, кто еще не готов отказаться от сексуального удовольствия, Андрей рекомендует так называемую «простую» любовь заменить тем, что он называет «смешанной» любовью: во время соития применять определенные положения и техники, позволяющие получить сексуальное удовлетворение и уменьшающие риск появления незаконнорожденного потомства.

Для нас самое важное в трактате – ясное понимание того, как куртуазная любовь повлияла на положение женщин. Несмотря на изобилие женоненавистнических утверждений, чья крайняя преувеличенность заставляет усомниться в искренности, Андрей Капеллан был одним из первых писателей, позволивших женщинам говорить от своего лица, и в некоторых из его диалогов аргументы женщин явно сильнее. Трактат разъясняет также, как женщины выигрывают от принятия обычаев и привычек, которые делают мужскую сексуальную агрессию менее жестокой и опасной. Благодаря дисциплине, предлагаемой книгами о куртуазной любви, надзор за женщинами со стороны мужей и отцов постепенно ослабевал. Ослабления надзора требовали правила игры, и кажется разумным предположить, что когда любовники стали встречаться наедине (это оказалось тогда возможным, пусть ограниченно, эфемерно и под тщательным контролем), то власть женщин начала выходить за пределы гинекея. Что более важно: общее развитие, достигшее во Франции высшей точки с наступлением XIII в., освободило личность от некоторых прежде стеснявших ее общественных ограничений.

Я полностью согласен с Даниелем Роше в том, что практика куртуазной любви вскоре сделала поведение мужчин и матримониальную политику намного менее грубой, чем прежде[8]. Слушая песни и романы, мужчины, которые хотели считаться хорошо воспитанными, должны были узнать, что женщины – не просто тела, созданные для минутного удовольствия и оплодотворяемые, чтобы продолжить чей-то род. Они узнали, что важно было и завоевать сердце женщины, т. е. быть уверенным в ее изволении, а это подразумевало, что мужчина принимает в расчет ум, чувства и особые добродетели женщины. Конечно,

fine amour позволяла рыцарской культуре сохранить автономию рядом с культурой священнослужителей. Но наставления любовного кодекса дополнены учением Церкви о равенстве прав мужчины и женщины не только на брачном ложе, но и в изъявлении согласия, запечатлевающего законный брак. Было ли случайностью, что куртуазность победила около 1200 г., в то же время, когда проповедники стали замечать духовные нужды и стремления женщин?

Не может быть сомнения в том, что эта игра — мужская игра! — помогла женщинам феодальной Европы повысить свой низкий статус. Но также не может быть сомнения, что и положение мужчин улучшилось ровно настолько, чтобы иерархическая дистанция между полами заметно не уменьшилась. Чтобы точно измерить влияние куртуазной любви на социальные процессы, мы не должны полагаться на модель как таковую. Мы не должны придавать значение иллюзорной и сомнительной власти, приписываемой литературою женщине в любовном поединке; еще меньше власти было у эмблематических государынь, для которых ищущие покровительства поэты не жалели ни лести, ни посвящений, и которых они изображали председательствующими в окружении вассалов в мнимых трибуналах любви и вершащими суд, как это делали их мужья. Куда важнее, чем модель сама по себе, было то, что общество мирилось с ней, что общество того времени так быстро приняло кодекс общения с женщинами, предписанный развлекательной литературой. Новые манеры были приняты. Некоторые песни, повествования и быстро распространяющиеся образы веками учили людей, что говорить и делать, таким образом распространяя новые взгляды в различных кругах общества (по обычной схеме, когда аристократическая модель постепенно спускается до самых нижних слоев). Так взаимоотношения мужчин и женщин приобрели в западном обществе своеобразное обличье. Даже сегодня, несмотря на сдвиг в отношениях между полами, характерные особенности, унаследованные из ритуалов куртуазной любви, проглядывают в них, что наиболее заметно отличает нашу цивилизацию от остальных.

9

Как жили в позднем средневековье

Клавдия Опитц

Средневековое общество Европы по характеру было преимущественно мужским; культура его отражала доминирование, борьбу за власть и предвзятое мнение мужчин. Женщины появляются в литературе и документах почти исключительно как отражение мужского мнения о них как идолах или демонах мужских фантазий. Но мы не должны быть сбиты с пути пренебрежением к женщинам «множества громких мужских голосов, которые одни только и говорят об их делах и мечтах»[1]. В последние годы возросший интерес женщин к самим себе и их озабоченность собою привели ученых к отделению истории женщин от «мужских фантазий» и изучению жизней дочерей, матерей, жен, святых и менее целомудренных женщин в Средние века. Постепенно восстанавливается картина, основанная на их собственном опыте и делах, взглядах, нуждах и желаниях.

Эта задача непроста, что обусловлено андроцентричной природой источников, которые содержат различное количество информации о женщинах, живших в разные эпохи, относившихся к разным классам общества и народам. Для самого раннего времени сведения из первых рук крайне редки. Ситуация заметно улучшается с конца Средневековья, и не только потому, что женщины временами начали работать на литературном поприще — например, Кристина де Пизан, которая особенно интересовалась женским вопросом. С начала XIII в. становится доступным множество других источников, что отражает общее увеличение количества письменных до-

кументов (и увеличение шансов на их сохранение). Все больше женщин, особенно из высшего общества, принимает участие в интеллектуальной жизни своего времени в качестве слушательниц, читательниц и покровительниц. Документы, происходящие из этого и других классов общества, свидетельствуют об участии женщин в средневековой жизни и их влиянии на формирование ее в роли попечителей и завещателей.

Нельзя сказать, что женщины могли избежать мужской гегемонии на культурном поприще или в любой другой области социальной жизни. Их ежедневный опыт приходится вычленять из документов, наполненных идеализацией или пренебрежением со стороны мужчин — эта тенденция сохраняется и много позже Средних веков. Женские взгляды и желания часто остаются предметом спекуляций, прикрытые завесой мужского влияния и строгой регламентацией со стороны отцов, мужей и духовников; их сфера деятельности ограничена нормами и давлением общества. Однако в позднем Средневековье — несмотря на катастрофы и конфликты, экономические и культурные нестроения, преобладание религиозной истерии и ожидание конца света — был период пробуждения и позитивных изменений, не в меньшей степени — и для представительниц женского пола. Хотя и женщины страдали от опустошений, принесенных экономическими кризисами и эпидемиями, они выиграли от расширения возможностей в социальной мобильности, технических открытий в сельском хозяйстве и городских ремеслах, и даже от новых культурных и религиозных веяний, хотя их приобретения были особенно уязвимы в последней четверти периода. (Великие изменения, происходившие в европейском обществе в конце исследуемого периода, сопровождались широким распространением веры в черную магию и преследованием женщин за колдовство.)

Место женщин в средневековом обществе можно уяснить по изменениям в их правовом положении к концу эпохи, которые, впрочем, не всегда легко проследить. Огромное разнообразие в зависимости от региона и социального класса делает невозможным описать в нескольких словах правовое положение женщин, но я надеюсь, что можно наметить некоторые основные направления. Средневековые своды законов, которые, хоть и были основаны на традициях и долгой практике, стремились скорее предписывать, чем описывать, возможно, отражают не столько реальность своего времени, сколько идеалы и пожелания их авторов. Последнее может быть совершенной правдой в том, что касается статуса женщин, поскольку женщины вообще не участвовали в создании этих кодексов ни делом, ни советом. Закон, таким образом, оказывается в повседневной жизни женщин элементом, более всего подвластным мужчинам. Поэтому я решила начать с обсуждения законов, которые отдавали женщин под опеку мужчин и не давали им пра-

ва самостоятельно действовать во многих сферах, а затем исследовать, как женщины справлялись с таким невыгодным для них положением вещей, и какой линии поведения они придерживались, чтобы обойти или изменить его.

Что говорит закон о подчиненном статусе женщины

Правовое положение мужчин и женщин в Средние века определялось установленными для них особыми правилами, правами и привилегиями. Важную роль играли географическое положение, принадлежность к общественному классу и этносу, а в случае с евреями и религия. Жизнь горожан обычно регулировалась городскими статутами, которые начали создавать в XII и XIII вв. Исключением были члены религиозных орденов, для которых большее значение имели церковные законы. В начале эпохи сельские жители центральной Европы жили по традиционным этническим законам, таким как *Sachsenspiegel*, который был кодифицирован в 1260 г. и имел силу на севере Германской империи, и *Schwabenspiegel* на юге. В большинстве средиземноморских регионов продолжало применяться римское право, а в северной Франции преобладали *coûtumes*, система традиционных прав и привилегий, позднее кодифицированных. Возросшая в позднем Средневековье социальная подвижность породила поистине непроходимые заросли противоречивых правовых актов, которые продолжали существовать во многих местах на протяжении веков. Во Франции, например, кларификация права не завершилась до введения нового кодекса во время и после революции (1789–1795), и даже тогда была только частичной[2].

Почти все эти законы содержали особые указания для женщин, в большинстве – ограничивавшие их права как в семейной, так и в социальной сфере. Самым поразительным является почти всеобщее отрицание правовой компетенции женщин, которые рассматривались как опекаемые мужчинами их семей. Традиционное право Германии исключает всех женщин, свободных и рабынь, из всех видов общественных дел и взаимодействий. Они не могут появиться в суде, но могут быть представлены своими «опекунами», обычно отцом или мужем. В случае сиротства или вдовства опекунство переходило к ближайшему родственнику мужского пола по мужской линии. Обладатель этого статуса имел право не только выступать от имени подопечной в суде, но также пользоваться и распоряжаться ее собственностью, наказывать ее за преступления с санкциями вплоть до смертной казни в крайних случаях, выдать ее замуж, если видел подходящую партию, и даже продать ее[3].

Угнетенное положение женщин, существенно ограничивавшее их экономическую независимость и доступ к политической власти в качестве феодальной владычицы и монархини (хотя иногда женщины в позднем Средневековье и исполняли такие роли), было несколько облегчено в позднем Средневековье, особенно в западной и центральной Европе. Незамужние женщины в особенности приобрели большие права; кодексы законов XIII в. гарантировали им значительно бо́льшую свободу в принятии решений и действиях, чем старая германская система. В личной сфере, например, они могли свободнее располагать своей личной собственностью, а также быть опекунами своих малолетних детей[4].

Замужние женщины, однако, оставались под опекой своих мужей, с возможными исключениями, если они занимались ремеслом или держали свою лавку самостоятельно. Статус старой девы или жены становился все важнее для свободы действий женщины. Хотя большая семья или клан никогда не исчезали как жизненная реальность в средневековой экономике и политике, институты брака и нуклеарной семьи набрали вес в позднем Средневековье, особенно в городах, где семьи часто были меньше и ограничивались двумя поколениями. Положение женщины внутри и вне семьи определялось более, чем когда-либо, статусом супруги и отношениями с супругом.

Демографические данные

На повседневную жизнь Средневековья влиял еще один комплекс условий: демографическая ситуация. Очень неполные источники и наличие лишь немногих специальных исследований делают фактически невозможным разговор в общепринятых терминах о продолжительности жизни женщин, их здоровье, фертильности или даже об их относительном количестве в популяции. Доступные данные, однако, позволяют уверенно формулировать гипотезы, проливающие свет на улучшения в законах, экономике и психосоциальной сфере, а также на сдвиги в положении женщины.

Между 1250 и 1500 гг. население Европы уменьшилось приблизительно на треть[5]. Количество свободной рабочей силы и налогоплательщиков существенно сократилось, понудив изменить взаимоотношения между вассалами и феодалами. (Существенно, что этот период известен великими крестьянскими революциями и беспорядками в городах.) Вдобавок изменилось и положение с браком. Больше женщин оставалось безбрачными, а нормальный возраст вступления женщин в брак увеличился[6]. Традиционное допущение, предполагающее, что заметные изменения в брачных обычаях явились результатом избытка

женщин в популяции[7], вызвало резкую критику, поскольку можно предположить, что пропорция родившихся мальчиков и девочек соотносима с сегодняшней (104:100), а шансы на выживание у девочек были несколько ниже, чем у мальчиков. Трудно определить соотношение численности мужчин и женщин среди взрослых, поскольку младшие возрасты, не состоящие в браке, дают высокий уровень изменчивости во всех социальных классах. Миграция между городом и деревней, а также между городами была обычным явлением, но модели ее были различны. Патрицианские города показывали тенденцию к преобладанию женской прислуги в домах, в то время как в торговых и ремесленных центрах обнаруживалась высокая концентрация мужской прислуги, наемных работников и подмастерьев[8]. Вообще, города, кажется, были особенно притягательны для одиноких взрослых женщин не только как места, где можно было найти работу или провести старость, но и как центры религиозных и социальных реформ.

Пол меньше влиял на продолжительность жизни, чем социальное положение, профессия и географическое местонахождение. Если наступал голод или эпидемия, то их последствия в отдельных областях или социальных группах различались, вероятно, больше, чем у мужчин и женщин одной группы. Даже при такой широко распространенной эпидемии, как чума, определенные профессиональные группы рискуют больше: это клирики и члены религиозных орденов, которые ухаживают за больными; хлебопеки, чья работа заставляет их быть в тесном контакте с крысами, переносчиками болезни. Возраст в большей степени, чем пол, мог быть в этом случае определяющим фактором, поскольку старшие члены популяции часто получали иммунитет во время прежних эпидемий, а дети и молодежь прежде всех становились жертвами эпидемии[9].

Исключением является особый риск, которому подвергались женщины во время беременности и родов. Уровень смертности у женщин детородного возраста был, несомненно, выше, чем у мужчин в возрасте между 20 и 40 годами; это обстоятельство должно было привести к преизбытку мужчин в популяции. Видимый преизбыток женщин во многих городах и общинах центральной Европы может отчасти быть результатом неточности записей. Однако еще важнее то, что женщины, которые пережили опасности деторождения, имели существенно большую продолжительность жизни, чем их сверстники-мужчины — вывод, который можно документировать, начиная с XVI в., но он может быть вероятным и для позднего Средневековья[10]. Следующий существенный фактор — ограничение этой группы риска большинством замужних женщин. Большое число женщин, состоявших в религиозных орденах и в услужении, которые традиционно оставались безбрач-

ными всю жизнь, во многих частях Европы также решающим образом влияло на общую структуру популяции в Средние века[11].

Место женщины: брак и семья

Брачные обычаи, включая средний возраст брачующихся, были подвержены воздействию экономических и демографических колебаний. Начиная с XIV в., например, работникам, живущим на заработную плату, становилось все легче создать семью. Каждый класс общества развивал свою особую стратегию заключения выгодного брака. Религиозные и философские ценности также играли свою роль; например, средневековая Церковь старалась повлиять на брачные обычаи и на нравственность их участников.

Жорж Дюби показал, что Церковь со все бо́льшим успехом внушала населению, прежде жившему и думавшему совершенно иначе, свой взгляд на брак как таинство и пожизненный моногамный союз. Таким образом, начиная приблизительно с XIII в., можно говорить о широко распространенной «христианской модели» брака, которая хорошо сохранилась и по сей день: нерасторжимый союз, основанный на взаимной привязанности и согласии обоих партнеров[12]. Это усовершенствование вызвало сдвиг во взаимоотношениях не только между феодалами и зависимым от них население — так как «брак по согласию» упрочил право вассалов на независимое решение — но также между родителями и детьми и между полами. Для мужчин концепция моногамного брака означала ограничение количества законных детей и наследников, хотя старшее поколение видело в браке по согласию вызов традиционному иерархическому порядку. В прежние века браки часто были предметом переговоров между кланами. Позволяли ли теперь молодым людям самим выбирать себе будущих партнеров? Будут ли несовершеннолетние дочери участвовать в поиске или сами вести трудный поиск подходящего мужа или сами определять, выходить ли им замуж вообще? И означает ли согласие на брак, что с женами будут считаться наравне с мужьями во всех случаях?

Брак с женской точки зрения

Теоретическая свобода принятия решения, данная женщинам церковной моделью, имела мало шансов победить в реальном мире позднего Средневековья, где господствовали авторитаризм, культ семейных ценностей и установлений. Огромное значение брака как средства приобретения и сохранения власти и собственности означало, что моло-

дые девушки, в частности, — высших классов, мало что значили в планах старших, касающихся их судьбы. Несмотря на учение Церкви о согласии между супругами, старшее поколение продолжало решать будущие судьбы своих молодых родственниц; ненамного больше влияния имели и юноши, особенно если были наследниками[13]. Большая свобода в принятии таких решений встречалась только среди селян и низших городских классов[14].

Недостаток свободы в выборе супруга не мог рассматриваться как форма подчинения или угнетения женщин. В этом просто отражался организационный принцип знатных или богатых семей зрелого и позднего Средневековья, наложивший сходные ограничения на свободу действий всех «зависимых»: молодых мужчин и женщин в одинаковой степени, а также детей и слуг.

Специфическое угнетение женщины в браке по сговору можно найти в сведении их жизни к существованию при муже для обслуживания его (или его семьи) интересов и потребностей. Это было сопряжено со строгим контролем над их телом и сексуальностью, и с деформацией их психики, неизбежной, если рассматривать женщину как «чужеродный» элемент. Однако молодые женщины постоянно пытались сопротивляться планам своих семей, обращались в церковные суды для признания уже заключенных браков недействительными, искали защиты за монастырскими стенами, заблаговременно дав обет целомудрия. Последним путем успешно пошли Агнесса Богемская в середине XIII в. и принцесса Изабелла, сестра французского короля Людовика IX Святого[15].

Патрилокальный тип семьи — правило среди семей знати и многих городских патрициев в позднем Средневековье — требовал, чтобы девушка была передана на попечение ее будущим родственникам, как только произошел брачный сговор. В то время как мужчины оставались в своем семейном окружении, будущие невесты часто отлучались от своих семей, хотя были еще детьми. Иногда эти драгоценные пешки политических и/или экономических интересов помещались в женские монастыри; в других случаях они росли под одной крышей с будущими мужьями, и к ним относились как к своим детям[16].

Многие девочки-невесты не приобретали, пожалуй, неприятного опыта; соответственно, многие женщины чувствовали, что коль скоро брак — это лучший доступный выбор, то нужно найти дочерям мужей как можно раньше. Так была узаконена широко распространенная практика детских браков в высших слоях общества. Но и среди менее знатных и мелкопоместных дворян в девочках 12–15 лет видели невест на выданье[17]. В таком возрасте их шансы выразить свою волю и добиться того, чтобы ее учли, еще больше снижались.

Современные источники свидетельствуют, что отсрочка брака до достижения девочкой более зрелого возраста была первым необходимым условием для улучшения ее положения при переговорах, и все-таки не было гарантии, что ее интересы будут защищены. Литература и юридические документы наводят на мысль, что только вдовы могли быть относительную самостоятельны в вопросе повторного замужества; они могли выбирать из нескольких поклонников[18].

Девушка, противящаяся браку, не могла ожидать большой поддержки от клира. В деле французской принцессы Изабеллы († 1270), которая приводила религиозные возражения, сам папа понуждал ее к браку «ради хорошего влияния, которое добродетельная дама могла бы оказывать на своего мужа»[19]. Как известно из жизнеописаний нескольких видных средневековых женщин, девочки, желавшие избавиться от железной хватки клана, были вынуждены прибегать к обману и хитростям в надежде, что Бог поможет тем, кто сам себе помогает. Клара Ассизская, основательница ордена Св. Клары и аббатиса Сан-Дамиано, и ее младшая сестра Агнесса тайно покинули дом под покровом ночи и нашли убежище у Франциска и его монахов. Без Божьей помощи, говорят житиеписатели, они никогда не смогли бы выдержать угроз, ругательств и побоев своих родственников (мужчин)[20].

То, что эти рассказы не просто благочестивый вымысел, доказывают судебные отчеты по делам о признании браков недействительными, начиная с позднего Средневековья. Браки, заключенные против воли родителей супругов, продолжали рассматриваться как недействительные еще долгое время после Тридентского собора (1546–1562), во Франции – вплоть до революции 1789 г. Вступившие в такой брак могли быть лишены наследства родителями или семьями. Судебные дела касаются в большей степени мужчин, и это подтверждает предположение, что авторитарные методы заключения брака могли так же сильно затрагивать и их. В тоже время они показывают, что к женщинам закон относился иначе, и их действия измерялись по другим стандартам. Данные о проявлении молодыми женщинами независимости в выборе супруга вероятнее найти в случаях, рассматриваемых как «похищения» и «брак по принуждению». Поскольку средневековые взгляды не оставляют места самостоятельному действию женщины, такие невесты рассматривались как жертвы мужской агрессии. Событие, описанное как «похищение», есть результат исключительно мужской деятельности, хотя в большинстве случаев оно не могло произойти без участия самой молодой женщины[21].

Ранние помолвки, запугивание и применение силы, судебное преследование в случае неповиновения – вот средства, которые применяло старшее поколение для обеспечения согласия молодых, и дочерей

в особенности. Как эти девочки и молодые женщины жили изо дня в день рядом с человеком, которого только что узнали, и к которому, в большинстве случаев, испытывали мало чувств или вообще их не испытывали?

Власть мужей

Церковная доктрина о «браке по согласию» мало влияла на социальную реальность; не породила она и серьезных усилий для того, чтобы участников брака сделать равными партнерами: «Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос Глава Церкви» (Еф. 5 : 22–23). Это предписание Нового Завета ничуть не утратило своей ценности в Средние века. В глазах Церкви, как и мирян, требованием к хорошему браку было, чтобы муж «управлял», а жена подчинялась — безоговорочно. Писатели женских житий позднего Средневековья часто ссылались на подчиненное положение жен. Мать Клары Ассизской описывается как *maritali jugo subdita*, «под ярмом своего мужа», а герцогиня Хедвига Силезская († ок. 1240) была «подданной могущественного герцога Генриха по закону»[22]. Если верить житиям, эти мужья, со своей стороны, часто проявляли дурной и вспыльчивый нрав, отслеживали мельчайшие детали жизни и (религиозной) деятельности своих жен. Многие мужья отвергали своих супруг из-за бесплодия или непреодолимой антипатии.

Отражают ли общую практику рассказы о брачной жизни, где с одной стороны — власть, а с другой — подчинение? Некоторый свет на этот вопрос проливают документы XIV и XV вв. парижского епископского суда, учрежденного для рассмотрения, прежде всего, семейных дел. Неудивительно, что в большинстве случаев речь шла о жалобах жен на жестокое обращение мужей. Это показывает, что даже в неаристократических кругах мужья присваивали себе неограниченное право наказывать, такое же, как у феодала по отношению к слугам. Но то, что уже с XIII в. в таких случаях жены или их семьи обращались в суд с требованием раздельного проживания или даже развода, показывает, что женщины не подчинялись ярму брака так охотно, как того желали теологи и светские моралисты.

Другие случаи, когда жены вызывались в суд за оскорбления и избиения мужей, подтверждают подозрение, что женщины не всегда пассивно принимали супружескую дисгармонию и были способны защищать свои интересы, если необходимо, то и действием. Целенаправленное применение силы в конфликте, тем не менее, не было типичным; чаще они находились в словесной оппозиции, игнорируя распоряжения супруга или глумясь над ними, или же не повинуясь тайно. В судебных

делах нередки случаи, когда женщинам напоминали их теоретическую обязанность подчиняться, которую они не соблюдали на практике[23].

Абсолютная власть мужей, утверждавшаяся снова и снова и церковными, и светскими властями, была скорее идеалом патриархального общества, чем реальностью — как и их взгляд на брак в целом. Тем не менее, эта идеология создавала рамки, в которых проходили и повседневная жизнь женщин, и конфликты внутри и вне семьи. Особенно ясно репрессивная для женщин природа патриархальных властных структур обнаруживается в некоторых из уголовных дел, которые слушались судами позднего Средневековья. Обвиняемым женщинам часто вменялись попытки избавиться от мужей колдовством или отравлением[24]. Неравное разделение власти между супругами часто должно было быть невыносимо для женщин; и у них все еще не было способа сбросить «ярмо брака».

Общество делало мужей первой и основной инстанцией социального контроля над женами; это утверждалось не только светскими сводами законов, составлявшимися начиная с XIII в., но и церковным правом, которое подчеркивало ответственность мужа за жену. Эта доктрина нашла яркое отражение в праве мужа воспитывать и наказывать жену, поддерживаемом и светскими и церковными властями, и в мужской привилегии прелюбодействовать безнаказанно.

Сексуальность в браке и вне его

«Вы не можете часто быть со своей супругой, и трудно такому молодому человеку, как вы, сохранять целомудрие. Почему бы вам не попробовать служанок?» Маркграф Людовик Тюрингский, как мы узнаем из его биографии, был вовлечен в эту моду своими придворными. Они намекали не только на неограниченные феодальные права их хозяина по отношению к женской прислуге, но и на его супружеские права. Тогда как законы и общественное мнение того времени предписывали смертную казнь для прелюбодеек, мужчины, совершившие то же, оставались безнаказанными. Официально публичные дома основывались в каждом городе с конца XIV в. и были предназначены для молодых холостяков, подмастерьев и ремесленников, но клирикам, женатым мужчинам и евреям вход был воспрещен. На практике, однако, на мужей, которых застали *in flagrante delicto*, накладывалась очень мягкая пеня, евреев же обычно изгоняли из города пожизненно[25].

В то время как Церковь провозглашает сексуальность законной только в браке, общепринятая светская мораль дает больше свободы мужчинам. С тех пор как основной целью брака стало обеспечить мужчину *законными* наследниками, женская сексуальность должна была строго

контролироваться, и доступ к телу женщины стал привилегией мужа. «*Mes moult doit preude feme soufrir et endurer avant qu'ele se met hors de la compagnie de son mari* (Но достойная женщина должна очень долго терпеть и стойко переносить все, прежде чем оставит общество мужа)», — писано в своде юридических обычаев, *Coutûmes*, города Бовэзи (Beauvaisis) в XIV в.; обязанности, налагаемые браком, относились ко всем женам. Не иметь права распоряжаться своим телом было нормой для замужних женщин — и девушек, предназначенных для замужества. Высшие классы особенно усердно охраняли добродетель своих молодых женщин; большинство дочерей аристократических и патрицианских семей проводили последние несколько лет перед (ранним) замужеством за монастырскими стенами. Даже вдовы, если они были в брачном возрасте, попадали под строгий надзор семьи. Дело о канонизации графини Дельфины де Пюимишель, умершей в 1360 г., открывает, что шестнадцатилетняя вдова в Провансе могла удовлетворить свои эротические желания только во втором замужестве. Анализ Дюби показывает, что вдовы, которые пытались избавиться от принуждения к браку, оказывались в центре скандала в семье и ее ближайшем окружении.

Контроль над осуществлением сексуальных желаний женщин из низших классов был слабее, но для них была велика опасность принуждения к проституции по экономической необходимости. Церковные суды Нормандии обвиняют в «прелюбодеянии» женщин, занимающихся по договоренности с мужьями проституцией с целью получения прибыли. Добрачные связи между молодыми людьми в сельской местности выглядели «внебрачными» только в глазах строгих церковных судей; селяне смотрели на такие пары как на «обещавшиеся» друг другу и на их сексуальную связь как на допустимую. Эти формы «свободной любви», доступные для женщин, — которые всегда подвержены риску нежелательной беременности, — попали под нарастающее осуждение к концу Средневековья; как бы то ни было, новая «буржуазная» мораль распространялась. Уже в XVI столетии незамужняя мать, скорее всего, утопилась бы.

Тем не менее, несмотря на неблагоприятные условия, женщины, без сомнения, не перестали искать привязанностей и удовольствий вне брачного ложа. Монахи и священники были особенно распространенными партнерами; биографии женщин позднего Средневековья полны анекдотов о похотливых клириках, которые вначале завоевывали доверие, а затем расположение своих прихожанок под предлогом заботы об их духовном благополучии. Во французской деревне Монтайу был буйный распутник — «неисправимый» священник Пьер Клерг, «великий хищник» в том, что касалось женщин[26]. Средневековая литература содержит множество примеров подобного рода. Часто «жертвы» были

вполне довольны существующим положением, несмотря на возможные санкции. Ясно, что и священникам, и женщинам было трудно провести черту между надлежащей «духовной любовью», которая должна существовать между духовником и пасомой, и более чувственными отношениями. Проникновение куртуазной эротической образности в мистические тексты и в мысли — широко распространившееся в XIII в. — должно было способствовать стиранию границ вплоть до того момента, когда женский страх за последствия прелюбодеяния не уступал их религиозному рвению и любовному пылу.

Как правило, женщины старались скрыть свои внебрачные связи. Беатриче де Планиссоль из Монтайу, «если и не любила своих мужей, то... очень сильно боялась их. Она скрывала от них свои выходки, хотя при их жизни они были довольно незначительны. Она боялась, чтобы они не обнаружили ее отсутствие, иначе они могли бы убить и ее, и любовника»[27]. Естественно, некоторые из таких женщин были настигнуты и наказаны. Жан-Филипп Леви подчеркивает, что епископский суд в Париже слушал много дел о неверности жен; из девятнадцати изученных Леви дел о прелюбодеянии шесть касались мужей и тринадцать — жен[28]. Это наводит на мысль, что дело не в большей склонности женщин к неверности, а в том, что женские проступки закон рассматривал как более серьезные. Принимая во внимание, что и обычное, и гражданское право предусматривало смертную казнь для обоих прелюбодеев: и жены, и любовника, виновная жена была лишена защиты закона, по крайней мере, в светских судах.

Супружеская жизнь аристократии

Биографии женщин, принадлежавших к высшей аристократии, часто противоречат картине бессилия и покорности жен. Герцогиня Силезская, например, имела в подчинении огромное количество прислуги обоих полов, которой управляла не только крепким словом, но и железной рукой. Даже благочестивая Елизавета Тюрингская († 1231) была не против применения силы, чтобы добиться исполнения своих распоряжений; однажды, когда нищая попрошайка не хотела идти на исповедь, прося, чтобы ей дали поспать, «св. Елизавета порола ее прутьями, пока упорствующая женщина, наконец, не пошла»[29].

Властное и высокомерное поведение аристократок, подтверждаемое и другими источниками, вначале кажется полностью противоречащим только что обрисованной картине подчиненности супруги. Тем не менее нужно помнить, что в этих случаях они — не как жены, а как представительницы своего класса — действуют в отношении вассалов своей семьи или бедняков.

Помимо влияния в социальной сфере, женщины высшего класса обладали существенной экономической властью, часть которой была, без сомнения, приобретена через замужество. Фактически жены имели неограниченный контроль над личными вещами, такими, как деньги, украшения, одежды и другая «движимость», составлявшая их приданое или унаследованная ими после брака, а также над изделиями, применяемыми или производимыми в домашнем хозяйстве. Даже закон позднего Средневековья наделяет хозяйку дома «правом ключей» от кладовых и ограниченной возможностью вступать в деловые соглашения. Многие знатные женщины надзирали за своими имениями и земельной собственностью, хотя им обычно помогали сведущие управляющие. Это привело к установлению среди правящих домов Европы с конца рассматриваемого периода обычая держать отдельные дворы мужа и жены. Несмотря на то, что двор и казна государя были обычно намного пышнее, чем у его супруги, государыня продолжала быть грозным феодальным правителем для слуг, крепостных и своего дома (или своих покоев). Свобода передвижения, которую она получала благодаря этому, привносила в жизнь замужней женщины высших кругов средневекового общества уникальное и чреватое напряженностью сочетание независимости и подчиненности[30].

Это часто приводило и к недостатку эмоциональных связей между аристократическими супругами, которые обычно имели мало времени на общение друг с другом; супружеская «близость» ограничивалась, как правило, общей спальней, и даже это не всегда происходило регулярно. Из биографий видно, что благородные супруги часто жили раздельно годами, если дела или обязанности мужа перед сюзереном требовали этого. Граф Элзеар де Сабран, вассал Карла II Анжуйского, в начале XIV в. провел пять лет при дворе Карла на Сицилии, пока его жена, Дельфина де Пюимишель, наследница из Прованса, оставалась дома в южной Франции, надзирая за семейными владениями[31].

Записи о путешествиях маркграфа Людовика Тюрингского († 1227), мужа св. Елизаветы Тюрингской, также подтверждают, что даже чета, питающая взаимные нежные чувства, не могла проводить много времени вместе. В августе 1223 г., менее чем через полтора года после брака в 1221 г., Людовик ушел в поход на графа Орламюндского. В сентябре он был на сессии Имперского суда в Нордхаузене, а в начале 1224 г. он с отрядом рыцарей готовился на Богоявление выехать на ассизы в Гросс-Гёшене в Бранденбургской марке. С 12 января до конца февраля он отсутствовал, нанося визит своей сестре Юте; после короткой остановки дома в Нойнбурге, в семейном гнезде, он возвращается в Марку, в другой военный поход. На Пасху он был в Дрездене и после этого присутствовал на ассизах в Деличе. Вернулся в Нойнбург

в июле, но в августе снова уехал в Польшу, в поход, продлившийся месяц. В конце сентября мы находим его на судебной сессии в Бардовике, севернее Люнебурга, а в октябре он стоял лагерем при Блекеде. До зимы он не мог побыть дома в Нойнбурге достаточное количество времени. Елизавета сопровождала его в некоторых из этих путешествий, например, на судебные сессии и ассизы; в походы ходили, конечно, без жен, которые имели и собственные обязанности по присмотру за хозяйством. Между 1221 и 1227 гг. она родила троих детей, один из которых родился, пока Людовик находился с дипломатической миссией в Кремоне и Праге. Супружество, таким образом, характеризовалось длительными разлуками, составившими от трети до половины времени его существования[32].

Дополнительными помехами для развития близких отношений между мужем и женой была краткость большинства браков из-за высокой смертности. Главная причина — смерть при родах. Быстрые повторные браки ради практических причин были обычны, особенно если смерть молодой жены оставляла маленьких детей без опеки. Поскольку вдовцы имели склонность брать в жены молодых, часто большая разница в возрастах супругов должна была порождать чувство дистанции. Картина изменялась, если старый супруг второй (или третьей) жены умирал, и она брала молодого мужа; это случалось и по необходимости, и по предпочтению, если имение или мастерская нуждались в присмотре. (Обычный для вдовы ремесленника случай — выйти замуж за одного из учеников или подмастерьев.)

Проблемы, вызванные большой разницей в возрасте между мужьями и женами, часто становились темой средневекового искусства и литературы. Достоверные данные о соотношении возрастов супругов и общей продолжительности супружества найти трудно, но анализ генеалогических записей знатных родов позднего Средневековья показывает, что лишь некоторые браки длились более 15 лет. Таким образом, возникает предположение, что в Средние века мало кто относился к браку как к «постоянному» партнерству; намного вероятнее было, что это — временная и не единственная в жизни связь[33].

Супружеские отношения имели тенденцию становиться достаточно отчужденными не только в среде аристократии. Вообще брак представлял собою учреждение, созданное скорее ради настоящих и будущих экономических и социальных нужд, чем для удовлетворения эмоциональных потребностей индивидуумов. Церковная доктрина продолжала подчеркивать, и что брак по природе нерасторжим и что он основан на любви (*dilectio* или *caritas*), но поиски определения этого чувства демонстрируют, какая маленькая роль вообще отводилась аффекту[34].

На практике духовники и знатоки церковного права трактовали супружескую любовь как крайне несущественный фактор. Ее отсутствие не считалось причиной для развода, как и ее наличие не рассматривалось как увеличивающее законность союза. Кроме родительского благословения, священность брака определялась рождением детей и взаимной верностью; в остальном поиск *modus vivendi* был оставлен на личное усмотрение сторон. Однако не во всех средневековых браках отсутствовала любовь, и не все жены были несчастны; современные источники открывают различные примеры. Брак, заключенный в детстве, с одной стороны, мог крайне угнетать юных невест, но, с другой стороны, давал молодым людям возможность развить искреннее взаимопонимание и чувство друг к другу. Например, пара обвенчанных детей, жившая при Венгерском дворе в конце XIII в., Саломея и Коломан, получила образование вместе, поскольку дети были приблизительно одного возраста[35]. Людовик и Елизавета Тюрингские, чью супружескую жизнь мы уже обсуждали, знали друг друга с детства.

Такие примеры помогают разрешить, хотя бы частично, кажущееся абсурдным противоречие между требованием сделать любовь основанием супружеской жизни и фактически повсеместной традицией браков по сговору. Любовь между супругами рассматривалась как результат совместной жизни, а не как основание для вступления в брак. Чувство, не обязательное для того, чтобы семья была эффективной социальной единицей, рассматривалось как приятное дополнение для супругов, данное судьбой или постоянными усилиями.

Супружеская жизнь в средневековых городах

Многие из описанных факторов влияли и на супружескую жизнь горожан среднего класса. Вообще, представляется, что брачные обычаи были несколько менее гнетущими для жен горожан. Средний брачный возраст был у них выше, и — скажем, заглядывая вперед, — повысился к концу эпохи: это обстоятельство, возможно, расширило для женщин возможность влиять на выбор супруга. Более того, их правовое и экономическое положение, кажется, позволило им существенно расширить сферу независимости. Тем не менее, и в городской семье воля мужа властвует безраздельно[36].

Женщина среднего класса в замужестве могла приобрести значительное влияние; *mater familias* была ответственна за бюджет дома и отвечала за слуг и вассалов, число которых зависело от состояния и профессии мужа. Как правило, горожане среднего класса жили, конечно, в гораздо менее обширных помещениях, чем знать; у них было меньше места угождать своей тяге к роскоши. Обособленные хозяйст-

ва больших семей заменила малая семья, сознательно борющаяся за общие интересы. И если важной функцией дворянок было следить за семейными владениями во время длительных отлучек мужей, то в среднем классе — за исключением крупных купеческих и ремесленных семей, где мужчине приходилось подолгу путешествовать — мужья и жены жили в гораздо большей близости друг к другу[37]. Это особенно верно для ремесленников, чьи мастерские и жилье часто были под одной крышей. Важность присутствия мужа отражена во многих биографиях средневековых женщин. В то время как на поведение благородных дам влияло присутствие других родственников, дам и кавалеров их штата и прочих служащих при дворе или в большом доме, в семьях среднего класса муж один проводил в жизнь социальные нормы и контролировал их соблюдение.

За деревенскими женщинами, и более всего за женами городских ремесленников, признавался определенный статус, ибо важен был их вклад в семейное производство. Они были чем-то гораздо бо́льшим, чем простые производительницы наследников, в то время как жен знатных людей были склонны считать именно такими производительницами[38]. Подсчитано, что от трети до половины всех ремесленников в городах центральной Европы занимались ремеслом без наемных работников, так что женщинам и иногда детям приходилось выполнять некоторые важные работы, включая торговлю готовыми изделиями, и заниматься другими необходимыми делами. Мнение, что городские женщины позднего Средневековья были исключительно или преимущественн о«домохозяйками», — недоразумение, по крайней мере для областей севернее Альп[39]. Многие ремесленники, занятые обслуживанием — мясники, пекари, сапожники, портные и т. п. — требовали от жен активного участия в семейном деле. Помимо заботы о еде и одежде на каждый день для домашних, жены ремесленников, в частности, нередко обеспечивали и необходимую прибавку к семейному доходу собственным трудом. Они пряли и ткали для местного рынка или торговцев, не входивших в местные гильдии; они варили пиво и готовили пищу на продажу или торговали мелким товаром. Некоторые домашние дела передавались в руки наемных слуг, если хозяйка дома могла заработать больше своим трудом. Даже беременность и материнство ограничивали эту деятельность гораздо меньше, чем можно было бы предположить. Кормилицы, няни, старшие дети и незамужние родственницы брали на себя бо́льшую часть материнских функций и обязанностей.

Так как рост экономического значения жен в семье — по меньшей мере, среди ремесленников — противоречил продолжающейся правовой и социальной гегемонии мужей, появилась почва для напряжения

во взаимоотношениях между полами. Борьба за *«ношение штанов»* в семье, которая началась к концу Средних веков, обеспечила социальный фон для бесчисленных театральных фарсов и комических рассказов — о мужьях-рогоносцах или подкаблучниках и сварливых женах, — в которых так часто видна враждебность к женщинам.

Материнство и материнское поведение

На повседневную жизнь и положение женщин глубоко влияли замужество и материнство. Но если рождение детей все еще рассматривалось как одна из главных задач женщин, задача воспитания, кажется, оценивалась как «профессия», в Средиземноморье больше, чем где бы то ни было. Как мы уже видели, горожанки среднего класса в Северной Европе часто занимались различными делами, пока за их детьми смотрели другие, и заметное увеличение размеров аристократических семей, наблюдаемое с XII в., заставляет предположить, что младенцев и маленьких детей передавали кормилицам и няням, а не оставляли с матерями[40].

Шуламит Шахар обратила внимание на малую роль матери и материнства в средневековой литературе всех типов — от религиозной лирики до куртуазных эпосов, правовых трактатов и трудов об образовании[41]. Менее вероятно, что причиной тому недостаточный интерес средневековых родителей к детям, но, по мнению Ф. Арие, причина может быть в том, что авторами были мужчины, которые мало знали или ничего не знали об этом предмете[42]. Материнство было явно женской территорией, и церковные авторы в особенности оставались вдалеке от его ритуалов и тайн.

Хотя авторы-мужчины проявляют мало интереса к деталям материнства, отождествление женщины с материнством фундаментально для средневекового взгляда на жизнь. В много цитируемом отрывке из *Summa Theologica* св. Фомы Аквинского сотворение женщины связано только с этой функцией: «Было абсолютно необходимо сотворить женщину по причине, упоминаемой в Библии, — как помощницу мужчине; не для того, чтобы помочь в любой другой работе, как некоторые предполагают (поскольку большинство работ выполняется мужчиной, и более подходящим было взять в помощники другого мужчину, а не женщину), но чтобы помочь ему в воспроизводстве»[43]. Средневековое общество, аристократическое в особенности, разделяло мнение, что Бог создал женщину с целью рождать детей — имеются в виду наследни-

ки – в мир. Родословные знатных семей, которые появляются все чаще и чаще, начиная с XII в., включают женщин, которые отличились, посвятив себя материнству, то есть чадородию. Под хорошим браком подразумевался брак многодетный, и излишне говорить, что хорошая жена та, кто рожает мужу наследников. Все остальное рассматривалось как ненормальное, хотя канонисты и нравственные богословы стремились рассматривать бездетные браки как полностью сохраняющие силу таинства, если партнеры были преданы друг другу в страхе Божием. В позднем Средневековье партнеры в неосуществленных или бездетных браках даже удостаивались специальных отличий, а множество бездетных жен было канонизировано[44].

Чадородие и бездетность

Тем не менее, попытки Церкви считать бездетные браки равноценными встретили мало понимания среди знати. В XIII в. все еще было в обычае отвергать жену, если она после нескольких лет супружества не рождала ребенка. Как известно из исследования при канонизации Клары Ассизской (род. 1253), некий рыцарь из Ассизи отослал жену к ее родителям, поскольку она не рождала ему детей. Они жили порознь в течение двадцати двух лет, и его убедили взять жену назад. только когда Клара предсказала, что если он так сделает, жена вскоре родит ему сына[45]. Время от времени, если муж сам был склонен оттягивать последствия продолжающегося беспл одия – как в случае провансальской четы Элзеара и Дельфины де Пюимишель – его семья могла вмешаться и отослать бесплодную жену домой.

Даже посторонние могли проявить великое беспокойство о плодовитости видных семей. Францисканский монах в Кракове спрашивает у своей покровительницы св. Саломеи, «брат ее, князь Болеслав, и Кинга, жена его, княгиня Краковская и Сандомирская, детей иметь будут ли?»[46]. Изобилие детей обеспечивало не только попечение о семейной собственности, но также, если семейство было достаточно знатно, сохранение его политического значения и стабильность целых областей Если не было наследника трона, начинались распри из-за наследования; внутренние и внешние раздоры, война и страдания всего народа непременно следовали за этим.

Вот почему неудивительно, что женщины в позднем Средневековье, особенно среди высших классов, отчаянно разыскивали советы и средства, если не могли забеременеть. Об одном из таких случаев сохранился следующий документ.

> Податель этого письма... знатная госпожа и жена возлюбленного супруга. Она пришла к Вам с глубоким и искренним почтением, хотя ее положение

могло бы позволить ей путешествовать на коне и с большой свитой. Причина ее обращения в следующем: она остается бесплодной вот уже длительное время, даже несмотря на то, что в начале замужества родила нескольких сыновей.

Так как они все умерли, и она не рождает больше детей с тех пор, она и ее супруг глубоко опечалены. Вот почему она ищет утешения у Вас, служанки и приближенной Христа. Она настоятельно надеется, что благодаря Вашим заслугам и молитвам, Бог подвигнется дать ей большую плодовитость, и что она сможет принести Христу благословенный плод своей утробы для сохранения ее дома и рода. По этой причине мы просим Вашей помощи, как просили нас эта дама и ее супруг, что Вы можете вступиться за них в Ваших молитвах, и что они могут оказаться достойными получить долгожданное благословение.[47]

Это письмо, адресованное прославленной провидице и целительнице Хильдегарде Бингенской пятью цистерианскими аббатами из Бургундии в середине XII в., было передано не кем другим, как Беатрисой, наследницей королевства Бургундского и супругой Римского императора Фридриха Барбароссы. Союза с духовной властью искали, чтобы положить конец потенциально опасному бесплодию императорского дома. Хильдегарда ответила богословски непогрешимым советом, рекомендуя смиренную молитву. Однако множество других бесплодных женщин не могли довольствоваться этим. Они утешались не только паломничествами и обетами, молитвами и обращениями к Деве и всем известным святым, но прибегали и к магическим искусствам, к которым Церковь была непримирима. К сожалению, о последнем мало что известно. Если, однако, предположить, что некоторые обряды и способы возвращения чадородия более новых времен имеют древнее происхождение, то средневековые женщины, подобно их сестрам из Бургундии XVIII в., обращались, вероятно, за помощью к феям, приносящим детей, жертвуя мелкие предметы родникам, где, как считалось, те живут. Или они могли тайно касаться фаллических камней, которые обнаружены в южной Франции, совершая тот же символический жест контакта между мужчиной и женщиной, какой женщины все еще делали сотню лет назад. Несомненно, они пробовали также ароматические ванны с травами, лекарства и настойки в качестве целебных средств.

Бесплодие редко встречали пассивным приятием, особенно потому, что от большинства женщин воспитание детей и забота о них не требовали непомерной траты энергии и сил. От средневековых женщин не ждали, что они будут единолично отвечать за все, в чем физически и умственно нуждаются их дети. У знатных кормилицы и служанки были способны выполнить такие ежедневные дела, как купание и пеленание, кормление и присмотр; в сочетании с юным возрастом аристо-

кратических новобрачных это обстоятельство вело к возникновению очень больших семей: одно исследование кладет в среднем от восьми до десяти детей на семью[48].

В семьях ремесленников и селян девицы, незамужние родственницы и старшие дети помогали в уходе и присмотре за младенцами и маленькими детьми, хотя у матери обязанностей было существенно больше, чем в аристократических кругах. Кормление, пеленание и ежедневный уход чаще были делом самой матери, что отражается в существенно более низком уровне рождаемости среди этих групп. Материнские обязанности по уходу за детьми часто вступали в противоречие с выполнением других работ по дому и профессиональной деятельностью; то, что последние имели приоритет, доказывается высоким уровнем смертности маленьких детей у ремесленников и селян. В исследовании о воспитании детей в позднесредневековой Англии Барбара А. Хейневальд показала, что для детей 2–4 лет существовала повышенная опасность случайной смерти в результате недостатка в присмотре; когда они начинали двигаться и перемещаться по дому, саду или скотному двору, они часто падали в огонь, колодцы, реки и пруды. На младенцев нападали звери, когда матери оставляли их на краю поля, чтобы потом покормить их. Другие серьезные происшествия случались, когда младенцы без присмотра оставлялись слишком близко к открытому огню или стойлам домашних животных[49]. Дилемма между необходимостью работы и уходом за детьми слишком часто решалась не в пользу детей.

С другой стороны, старшие дети — в возрасте от четырех лет — могли делать что-то в доме и в саду, за которые женщины отвечали в первую очередь, и таким образом вносить свой полезный вклад. Роль детей была важна не из-за случайной помощи по дому, а потому, что они были формой страхования от старости. Так как клановые связи в позднем Средневековье уступили приоритет малым семьям, по крайней мере, в Западной и Центральной Европе, женщины должны были все более и более полагаться на то, что выросшие сыновья и дочери поддержат их во вдовстве, и относиться к их воспитанию как к здоровому и благоразумному вложению.

Такие практические соображения никоим образом не предполагают, что эмоциональные связи между матерью и детьми были слабыми, как то предполагали. Среди низших классов нехватка места и необходимость частого кормления означали, что младенцы и маленькие дети жили в чрезвычайно близком контакте с матерями и часто разделяли с ними постель. В 1270 г. венгерская селянка отвечала инквизиции на вопрос о своей реакции на обнаружение одного из детей мертвым: «И когда я нашла моего второго ребенка мертвым в своей постели,

я взяла и ногами выпихнула из кровати и начала кричать и оплакивать дитя. Я обняла его, но он не двигался и лежал как мертвый. Затем я очень сильно расстроилась и опечалилась, поскольку мой сын умер, как и мой другой ребенок (дочь), и я молилась св. Маргарите, чтобы мой сын вернулся к жизни»[50]. Есть сведения и о множестве других случаев материнского горя о смерти ребенка от несчастного случая или болезни. Мать молодого мужчины, который погиб от несчастного случая, была «так охвачена горем, что ее громкие стоны и глубокие страдания превратили все вокруг нее в слезы и причитания»[51]. Продолжительные разлуки также могли быть причиной глубокого потрясения матерей, как в случае с Юттой фон Хой из Фландрии († ок. 1230), чей биограф сообщает, что она не могла вынести разлуку с двумя своими сыновьями[52]. Ее современница Елизавета Тюрингская считала печальной необходимостью жизнь порознь со своими детьми после того, как она выбрала аскетический путь у бегинок и лечение болезней «на службе Христу»[53].

От контрацепции до детоубийства

Не все женщины были любящими и преданными матерями и даже не все хотели иметь детей. Некоторые жития святых жен позднего Средневековья читаются почти как трактаты против материнства. Мистик Анжела да Фольо (род. в 1309), например, начала повесть о своих духовных прозрениях с выражения благодарности Богу, который посредством мора забрал ее мать, мужа и детей, что позволило ей всецело посвятить себя служению Ему[54]. Ее современница, провидица Розаненсис (род. в 1310), которая постриглась в монахини под именем Умильта, приняв решение поступить в монастырь, очевидно, без сожаления оставила мужа и детей[55]. Об обращенной грешнице Маргарите Кортонской (род. в 1297) сообщается, что она бросила своего незаконнорожденного сына «без тени материнского чувства» и служила бедным по своим христианским убеждениям[56].

Хотя разлука матерей и детей в этих житиях должна показать их способность к самопожертвованию и страданию, другие современные источники предполагают, что менее святые женщины пытались предохраняться и делать аборты, выбирая это как альтернативу материнству. Свидетельства слишком ненадежны, чтобы позволить сделать заключение о степени развития и методах такой практики. Пишущие об этом, обычно клирики и богословы, предполагают, что, по меньшей мере, желание контролировать рождение существовало среди их паствы — и женщин в особенности — в случаях, когда мотивом для сексуального контакта были удовольствие и похоть, как во внебрачных свя-

зях и борделях. Есть мимолетные намеки на средства, которыми женщина могла бы пользоваться, если бы хотела продолжать тайную связь — или профессиональную деятельность — без последствий: абортивные средства и сперматоцидные настойки, или магические талисманы, такие как амулет из трав, надетый на шею Беатрисы де Планиссоль ее любовником Пьером Клергом, священником из Монтайу[57].

Тем не менее, кажется неоправданным заключать на основе этих скудных ссылок и полемики клириков — как поступают некоторые историки — что средневековые женщины обладали запасом знаний о контрацепции и соответствующей возможностью самостоятельно решать сексуальные вопросы. Можно точно сказать, что беременность, роды и все знания и практики, с ними связанные, были чисто женской территорией в Средние века. Мужчины не имели ни опыта, ни голоса в этих случаях, и чувство стыда не позволяло им присутствовать при рождении ребенка — это главное, что, наряду с широко распространенной тогда неграмотностью среди женщин, способствует недостатку у нас сведений о средневековых методах. Одно представляется ясным: средневековые замужние женщины и повитухи, которые занимались подобными случаями, знали о них и о смежных вопросах фертильности и контрацепции намного меньше, чем часто предполагают в наши дни[58].

Об их относительной беспомощности свидетельствуют упоминания о трудных родах в бесчисленных рассказах о чудесах, относящихся к позднему Средневековью, которые открывают также, как велик был страх перед родами среди женщин всех сословий. Ортулане, матери св. Клары, было сказано, чтобы ближе к самому концу своей беременности она шла в Ассизскую церковь и усиленно молилась, чтобы Христос «дал ей безопасное разрешение»[59]. Молитва была особенно подходящим делом ввиду ограниченности средств у повитух и множества возможных осложнений. Кесарево сечение не применялось вплоть до XIII в., и даже потом редко применялось, как дозволенное только после смерти роженицы. Число женщин, чья первая беременность закончилась фатально, соответственно было велико. Другие, и более простые средства, такие, как рассечение промежности, средства для усиления схваток и щипцы, кажется, были большей частью неизвестны.

Позвольте привести многозначительный пример. Когда роды Флорианы, польской знатной дамы середины XIII в., осложнились предлежанием ребенка, повитухи посчитали ее погибшей и «оставили ее на милость Божию, так как только половина головы младенца показалась из тела матери, и ее нельзя было ни втолкнуть назад, ни вытащить наружу. Флориана лежала в этом крайнем состоянии с *девятого часа* (около трех дня) до вечерни (шесть часов)[60]». Уровень медицинских сведений, доступных в Кракове того времени, подразумевает, что даже

самая знатная женщина должна была быть оставлена на произвол судьбы — в данном случае на смерть.

Так же мало информации, кажется, и об абортах. Частную проблему составляла сложность установления беременности. Это оставалось на усмотрение самой женщины, которая могла быть уверена, только когда уже чувствовала шевеление плода. Даже специалисты были в состоянии подтвердить беременность только на относительно позднем сроке на основании вздутия живота и, возможно, исследования шейки матки. Эти диагностические методы, которые отражены в большей или меньшей степени в судебных записях, обычно включают обследования женщин, приговоренных к смерти, чтобы убедиться, что невинная жизнь не будет уничтожена вместе с виновной.

Агас ла Франсуаз и Жеан ла Рикедон, две акушерки XIV в., свидетельствовали перед судом в Париже, что они «видели и обследовали вышеназванную заключенную Марион де ла Корт с великим усердием, ощупывая и пальпируя ее обнаженное тело». Они заключили, что она ни в коем случае не беременна, поскольку «у нее плоский живот, и она была так возбуждена во время визита и обследования ее чрева, что мы убеждены, благодаря нашим знаниям и умениям, что у нее нет ребенка»[61].

Возможности определения беременности на раннем сроке и эффективного прерывания ее, таким образом, кажется, не было, а попытка выполнения аборта становилась все более опасной для пациентки по мере того, как беременность развивалась. Спорынья, грибок, поражающий рожь, широко применялся как абортивное средство в Средние века. Но поскольку он был высокотоксичен в больших дозах, требующихся для прерывания беременности, мать и плод часто умирали вместе.

Детоубийство или отказ от новорожденных были менее опасны для матери. То, что правовые источники того периода рассматривают это как всецело женское преступление, не может быть только результатом предубеждения авторов-мужчин против женщин; в вопросе незаконнорожденных детей мужчины и женщины рассматривались с разных точек зрения. Незаконное потомство по мужской линии в знатных семьях часто признавали, и, войдя в возраст, оно могло быть причастно к богатству и власти клана, но женщины, родившие внебрачных детей, рисковали подвергнуться суровому наказанию, вплоть до смертной казни. (С другой стороны, было трудно доказать, что замужняя женщина действительно совершила прелюбодеяние.)

Детоубийство было, однако, опасным способом улаживать дело с нежелательной беременностью, потому что оно рассматривалось как особо тяжкое преступление по каноническому праву, а позже и по светским законам. Бедность матери была единственным смягчающим об-

стоятельством, которое могло быть признано; женщина, убившая своего новорожденного ребенка ради собственного удобства или похоти, осуждалась с большой суровостью судьями обоих судов: и церковного, и светского; светский закон, на самом деле, требовал смертной казни[62]. Хотя количество зарегистрированных дел о детоубийстве за период 1250–1500 мало, это нельзя интерпретировать как доказательство редкости преступления, или того, что строгость наказания обязательно является эффективным средством устрашения. Кажется, это свидетельствует скорее о том, как трудно было светским и духовным властям контролировать «частную жизнь» населения, особенно из-за того, что граница между детоубийством и несчастным случаем была трудно определима.

Частотой таких смертей объясняются и все более резкие напоминания церковных властей матерям и кормилицам о лучшей заботе о младенцах; ответственность за смерти подобного рода была возложена на них. Светские законы также изменились, отражая то, в чем виделась тревожащая широким распространением практика. Если *Установления св. Людовика*, сборник статутов XIII в. для Парижа и Иль-де-Франс, знают только уголовное преследование за повторную смерть детей по нерадению, то законы последующих веков стали строже. Подозреваемые в детоубийстве преследовались в судебном порядке более активно, так что для XV в. известно больше случаев и таких преступлений, и осуждения за них.

Отказ от детей был, кажется, последним выходом для бедных. Это чаще всего происходило в городах (где возможность анонимности выше). Базельская хроника XV в. сообщает, что женщины оставляют младенцев, которых они не могут или не хотят растить «перед ратушей или больницей»[63]. Даже угроза самого жестокого наказания: утопления в Рейне, погребения заживо или сожжения на костре, — не могла положить этому конец. Бедность городских низших классов была слишком велика, и общественное мнение снисходительно смотрело на тех, кого крайняя бедность вынудила нарушить обычные правовые и этические требования. В конце XV в. в Страсбургском соборе от 6 до 20 младенцев в год подкидывалось «бедными людьми, которым нечего было есть самим, и поэтому они не могли вырастить своих детей». Гейлер фон Кайзерсберг, страсбургский светской народный проповедник, полагал, что в крайней нужде можно даже оправдать отца в продаже своего сына; любой способ, который давал нежеланным детям шанс на выживание, был лучше, чем детоубийство[64]. В этом вопросе точка зрения проповедника совпадала со светским законом земли, *Schwabenspiegel*. Здесь благополучие и право на жизнь родителей были поставлены выше благополучия и права на жизнь ребенка. Повитухи руково-

дствовались тем же принципом: если при родах нужно было делать выбор между жизнью матери и жизнью ребенка, предпочтение отдавалось жизни матери.

К концу XIV в. огромное падение численности населения Европы от голода и мора привело к росту ценности жизни младенцев и снижению уровня детоубийств и отказов. Развивались учреждения для заботы о подкидышах и сиротах, вначале в больших городах, таких как Лондон, Париж и Страсбург, а затем в поселениях меньшего размера[65]. Тем не менее, степень подозрений относительно криминального или аморального поведения женщин увеличивалось с приходом Реформации и развитием «новой морали». Статуты Парижа, например, содержали оговорку, что только сироты «честно́го рождения» будут приниматься в городские учреждения, «чтобы не поощрять рапущенных нравов среди взрослых»[66]. Так как Средневековье подходило к концу, то, в частности, необузданная свобода секса у низших классов все более и более осуждалась, возможно, потому, что экономические обстоятельства теперь позволяли большинству в низах жениться и вести более размеренную жизнь.

Хлеб насущный: женщины и работа

Значительное внимание было уделено условиям работы женщин в Средние века в последние примерно сто лет, особенно немецкими и американскими учеными[67]. Они указывали снова и снова, что исключение женщин из ремесел и индустрии было особым феноменом (буржуазного) общества XIX столетия, и что в предшествующие века для женщин было правилом зарабатывать своим трудом в ряде областей.

Роль женщины была существенна во всем в развивающейся экономике средневековых городов. Хотя экономика раннего Средневековья была немыслима без женского участия, экспансия городских центров в Европе, начавшаяся в начале XII в., создала новые условия труда, и это повлияло на диапазон женских работ. Население быстро и заметно прирастало, этот рост и увеличение плотности населения в городах и деревнях изменили образ жизни и труда. Больше мужчин и женщин могли задуматься о браке и создании собственного хозяйства. Такие пары формировали ядро нового экономического союза, независимую семью, работающую в собственной маленькой ремесленной мастерской, торговом деле или на крестьянском подворье. Все более и более число живущих под одной крышей сокращалось до «малой» семьи, состоящей из двух поколений. Вначале город, а вскоре и деревня перешли к производству для местных потребностей растущей рыночной

экономики, в то время как феодальные структуры приходили в упадок. Меньше людей теперь жило в качестве крепостных или арендаторов в больших имениях, где условия определялись малочисленным классом землевладельцев и его потребностями в большом числе неженатых работников. Освобождение от этого вида зависимости не могло быть достигнуто отдельными людьми, но только супружеской четой. Те, кто не преуспевал в поиске супруга, должен был искать покровительства в другой семье — и это означало зависимость. Государства, которое гарантировало бы покровительство всем гражданам, еще не существовало[68].

В то же время численность специализированных независимых ремесленников в городах росла, а создание постоянных торговых связей между разными регионами и нациями еще больше поощряло к специализации и разделению труда. Сельскохозяйственное производство интенсифицировалось, чтобы отвечать нуждам населения, производство зерновых постоянно росло. Интенсификация и специализация в сельском хозяйстве, в свою очередь, означали ограничение для сельских жителей возможности производить даже самые простые товары и инструменты для домашнего хозяйства. Таким образом, по мере того, как специализация увеличивала социально-экономические различия между городом и деревней, их связи и взаимозависимость усиливались.

Разделение труда относилось к обоим полам; что касается рассматрива емой нами женской сферы, то была нужда в наблюдении за домашними делами: дом, сад, дети, слуги и наемники, мелкий домашний скот и, возможно, продажа произведенных в доме товаров[69]. Церковная и светская литература этого периода часто упоминает такое традиционное разделение труда. Проповедник-минорит Андрей из Регенсбурга († 1271), например, заявлял, что женщина, работающая вне дома, приносит столько же пользы, сколько курица, вылетевшая из курятника[70]. Муж, который остается дома, чтобы смотреть за курами, пока его жена уходит смотреть за делом, — шаблонный герой старых французских и немецких фарсов[71].

Тем не менее, этот шаблонный комический герой существовал и, вероятно, отражал напряженность, возникавшую при распределении ролей полов в средневековом обществе. Мужчина проявлял активность в некоторых традиционно «женских» областях, таких, как ткачество и продажа тканей и съестного, в то время как женщины не ограничивались репродуктивными функциями и делами по дому. Главной целью было максимизировать семейный доход, который среди среднего и низшего классов часто был на уровне или около прожиточного минимума. Если женщина могла получить больше от другой работы, супруги нанимали слуг для домашних дел или покупали готовую еду. Разнообра-

зие харчевен, существовавших, как мы знаем, в средневековых городах, свидетельствует о том, насколько распространено было последнее.

Работа женщин на селе

Большинство женщин работало в сельском хозяйстве, несмотря даже на то, что возможностей для оплачиваемого труда на селе было меньше, чем в городе. Они выполняли в основном сезонные работы, что соответствовало возросшим потребностям в гибкой, мигрирующей рабочей силе. Женщины были нужны в расширяющемся производстве зерновых, на виноградниках, во время жатвы и при переработке культур, ставших необходимыми для городского ткацкого производства: льна и растений, применяемых для окраски тканей, таких как марена и вайда. В некоторых регионах Европы скотоводство и молочное животноводство также требовали рабочей силы сверх и помимо супружеской четы, которая в сельских областях, как и в городах, составляла основную производственную единицу[72].

Внутри крестьянской семьи наблюдается относительно четкое разделение работ между мужем и женой: женская сфера деятельности заключает в себе в основном дом и сад, включая уход за скотом. Дойка и переработка молока также обычно были женской задачей, за исключением тех мест, где молочное хозяйство велось в крупных размерах; в Восточной Швейцарии, например, летний выпас крупного рогатого скота на высокогорных альпийских пастбищах и сыроделие остались традиционно мужской областью. Женщины отвечали за основные домашние дела; они пекли хлеб, варили пиво и шили и чинили одежду и белье. Такие повседневные задачи, как приготовление еды, уборка дома и уход за детьми постепенно начинали играть зависимую роль, как и в городах, поскольку специализация сельского хозяйства требовала большего участия женщин, особенно в период уборки урожая. Пахота и сев были исключительно мужским делом, но жатва и молотьба оставались неспециализированными работами и в некоторых регионах Европы продолжали выполняться обоими полами до начала XX в. То же касается и сбора винограда, здесь мужчины и женщины тоже работали бок о бок и часто получали одинаковую поденную плату.

Стрижка овец, садоводство, сбор хмеля и заготовка сена — другие работы, на которые, равно как для помощи в стирке и выпечке хлеба, в основном нанимались женщины-поденщицы. Многие из этих дел поручались девушкам в услужении, которые обычно считали свой статус в деревне временным: конец ему клало замужество. Прислуга в деревенском домашнем хозяйстве гораздо чаще менялась; состав слуг в городах был несколько более постоянным[73].

Относительно большое количество работ, требующих найма поденщиков, отразилось в возрастающей роли денег как в сельской, так и в городской экономике. По этой причине сельские женщины часто старались увеличить доход семьи, продавая за наличные продукты своего труда, такие, как масло, молоко, сыр, яйца, фрукты, а иногда льняное полотно, мыло, готовую горчицу и т.п.

Женщины в торговле

Горожанки также деятельно торговали: как своим товаром, так и покупным или привозным. Уже было отмечено, что это рано повлекло за собой некоторые ограничения законных прав мужа представлять жену во всех случаях; торговкам давалось ограниченная возможность вести дело от своего имени. Объем торговли изменялся в огромных пределах, и что важнее всего, женщины организовывались в гильдии (сначала для торговых поездок), которые достигли существенного преуспеяния. Разброс в объемах торговли отражают завещания, сохранившиеся в архивах ганзейского города Любека. Если некая Мехтильда из Бремена в апреле 1353 г. отказала наследникам только 30 марок, включая драгоценности и другие предметы, то другая купчиха, по имени Альхейда из Бремена оставила мужу не только впечатляющую сумму в 400 марок, но также ценные украшения, серебряную посуду и дом[74].

Ввоз товаров из-за границы не был лишен риска. Базельские документы начала XV в. показывают, что многие купцы понесло существенные убытки, когда нападению и разграблению подвергся караван с товарами. Из 61 купца, снаряжавших корабль, 37 были женщины. Одна из них, Кристина Офлатерин, вложила 501 флорин, а другая, вдова аптекаря, 270 флоринов. Большинство других женщин вложили маленькие суммы, между $7^1/_2$ и 9 флоринами[75].

Товары, которыми торговали, включали фактически все нужное в повседневной жизни, так же как и предметы роскоши. Хотя цены определялись до некоторой степени рынком, город и гильдии внимательно следили за торговлей, проверяли качество импортируемых товаров и устанавливали предельные объемы торговли и прибыли. Такая регламентация, впрочем, никоим образом не требовала специализации хотя бы в одном из видов торговли. В 1420 г. купчиха по имени Цакманнина в немецком городе Гёрлице была записана как торгующая арбалетами, переметными сумами, уздечками, упряжью, поводьями, шпорами и стременами, а также серой, купоросом, ярь-медянкой, колчанами, мылом, пергаментом, воском, бумагой и пряностями[76].

В раннем Средневековье, когда объем торговли еще не регулировался, одна семья могла вести и оптовую, и розничную торговлю. В та-

ких случаях мужчины часто могли путешествовать для оптовых закупок, в то время как женщины семьи торговали в розницу в лавках. Из документов, кроме того, видно, что огромное количество независимых купчих было вовлечено и в заморскую торговлю. Они упоминаются в записях торговых городов Северной Италии достаточно рано, начиная с XIII в. В Генуе некая Мабилия с помощью своего сына вступает в сделку с неким Рубальдом Галеттой. Мабилия поставляла ему парусину и льняное полотно, которые вывозила из Швабии в южной Германии; Галетта подрядился продать для нее эти товары на Сицилии за четвертую часть прибыли[77].

Своего расцвета женская международная торговля в Европе достигла в XIV и XV вв., когда документы показывают увеличение числа купчих во многих областях Европы помимо Италии. В 1353 г. завещание Мехтильды из Бремена говорит о таком деловом соглашении. Женщина из Кельна по имени Друиттен Коллер упомянута как заключившая сделку с производителем ткани, подрядившись продать таковую в его интересах в Южной Германии. Четыре другие женщины в Кёльне были вовлечены в деловые соглашения, обычно с единоличным партнером, между 1435 и 1505 гг.[78] В этих случаях речь идет об оптовой торговле с отдаленными местами, и они кажутся исключением[79], поскольку в основном женский труд в позднем Средневековье тяготел к дому, позволяя женам сочетать его с исполнением семейных обязанностей[80]. Таким образом, типичными для больших и маленьких городов были рыночные торговки или разносчицы, для которых торговля, обычно — выращенными дома фруктами и овощами или другими мелкими предметами повседневного пользования, была побочным занятием.

Поскольку эта форма торговли не была организована и официально не контролировалась никакой гильдией, конкуренция была сильной, и цены определялись местным рынком. Возможностей для получения прибыли, соответственно, было мало. Хотя эта область торговли была открыта фактически для всех, как правило, мало кто мог достичь успеха. Поэтому налоговые реестры средневековых городов обычно причисляют таких рыночных торговок к категории тех, с кого не взимаются налоги вообще, поскольку их доходы слишком скудны.

Образование, лечение и забота о здоровье

Купчихи, организованные в гильдии, могли похвалиться не только гораздо большей прибылью, чем торговки, но обычно и превосходным образованием. Сложные деловые соглашения, иногда на крупные суммы, требовали, по меньшей мере, элементарных навыков в чтении, письме и математике, знаний, без которых простые торговки и разнос-

чицы вполне могли обойтись. В Англии женщина должна была несколько лет учиться, чтобы ее могли причислить к гильдии оптовой и международной торговли. Но это, кажется, было исключением; в остальной Европе женщины получали необходимые навыки дома или в школах для девочек, которые существовали начиная с XIII в. в крупнейших торговых центрах Фландрии. Известно, что в XIII в. Беатрис ван Тиенен, из знатной семьи, позже — аббатиса цистерцианского монастыря, поступила в латинскую школу в семь лет; перед этим ее учила дома мать, которая и сама вела торговлю. Другая цистерцианская монахиня, Ида из Нивелля, поступила в муниципальную латинскую школу для мальчиков и девочек в конце XIII в. и затем стала столпом знаменитого скриптория своего монастыря, Ла Раме[81].

В конце XIII в., в частности, Париж является особенно развитым центром образования, где не менее 21 женщины зарегистрированы как содержательницы элементарных школ для девочек. В начале XIV в. открывались и школы совместного обучения, но к середине века они были должны вернуться к раздельному обучению[82]. В крупных торговых городах северной Италии также были школы для девочек, они появляются с XIII столетия. Во всех этих областях, однако, дети состоятельных родителей обычно обучаются на дому у особых учителей[83].

В странах немецкого языка общественные школы появились только в XIV в., когда немецкий язык приобрел признание в качестве письменного. Здесь женщины принимались и в ученицы, и в учительницы. Последние обычно были *бегинками*, как называли мирских сестер, или монахинями из *новых орденов*, но чаще учительницы были женами учителей-мужчин. Нередко супружеские пары открывали школу вместе, как в Бамберге, где городские власти определили, что учитель и учительница должны состоять в браке друг с другом.

Экономическое положение учительниц зависело большей частью от типа школы, в которой они работали. Учителя городских школ получали фиксированное вознаграждение (часть его выплачивалась натурой), а иногда свободную комнату и питание[84]. Независимые хозяйки школ жили на свой страх и риск платой, взимавшейся с учеников, часто натурой. Поэтому неудивительно, что они часто жили сообща, как бегинки, а иногда обучение было их приработком, и у них были другие обязанности, обычно в домашнем хозяйстве. Это могло быть одной из причин, почему во многих местах городские власти предпочитали брать в учителя только супружеские пары. Здесь мы снова находим супружескую пару как основную социально приемлемую экономическую единицу, партнеров по совместному предприятию[85].

Женщины играли существенную роль в области здравоохранения и родовспоможения. По всей Европе последнее почти исключительно

оставалось во власти повитух; однако женщины активно занимались лечением и уходом за больными, включая иногда даже хирургическую практику. Когда в Средние века были основаны университетские медицинские школы, академически образованные врачи-мужчины стали ревниво следить за своим статусом, делая попытки лишить традиционно обученных женщин-целительниц их практики. Только очень немногие женщины были приняты в университетские медицинские школы; Франческа Романо, которая получила диплом хирурга в 1321 г. от герцога Карла Калабрийского, была исключением, которое подтверждает правило[86]. В Париже, величайшем образовательном центре средневековой Европы, выпускники университетов были особенно активны в попытках подавить женскую медицинскую практику. В 1322 г. Жаклин Фелисия де Алемания была незаконно отстранена от практики, поскольку она не получила университетскую степень. То же запрещение было наложено на Иоанну Белоту и Маргариту из Ипра, обе были хорошо известными хирургами[87].

Однако в других странах Европы, где давление академических институтов было менее интенсивно, некоторые женщины-врачи имели высокий престиж и процветающую практику. Во Франкфурте дочь городского врача продолжала вести его пациентов после его смерти; в 1394 г. она дважды получила плату городского совета за лечение наемных солдат. В следующем столетии городские документы показывают, что во Франкфурте было 16 практикующих женщин-врачей, некоторые из которых были еврейками; они, как кажется, в основном специализировались на заболеваниях глаз и глазной хирургии. Насколько много было женщин-врачей, целительниц и цирюльниц-хирургов, оценить невозможно, поскольку огромная часть нелицензированных практикующих, которые действовали вплоть до XIX в., никогда официально не регистрировались. Записи касаются только врачей, нанятых городскими властями, изгнанных из города или подвергнутых запрещению практиковать, как еврейские женщины во Франкфурте в XV в. Тем не менее, официальные записи свидетельствуют о присутствии женщин во всех областях медицины в течение Средних веков и после, даже в качестве военных хирургов, лечащих раненых солдат – незначительное, но вездесущее меньшинство.

Той областью медицины, в которой женское влияние сохранялось в течение рассматриваемого периода, как уже отмечено, были гинекология и акушерство. Традиционная и преобладающая мораль запрещала мужчинам обследовать женщин. Когда ученые и богословы озаботились предметом (главным образом в Италии, в медицинской школе в Салерно и других местах), он оставался большей частью теоретическим[88]. И напротив, повитухи (часто упоминаемых в документах того

времени как *matronae, obstetrices* или *sages-femmes*) обучались на опыте, который передавали младшим женщинам, состоявшим при них ученицами, как в любом другом ремесле или торговле. Кажется, некоторый обмен информацией между этими двумя группами все же имел место к концу рассматриваемого периода, когда стали доступны переводы греческих и арабских текстов. Одним из указаний на это является появление в медицинской литературе XIII в. ссылок на кесарево сечение, прежде неизвестное в Европе. Другое указание — перевод и возрастающая частота использования фундаментальных гинекологических текстов, известных с XV в. как *Liber Trotula*. Подробной информации по этому предмету, однако, по-прежнему не хватает[89].

Практика родовспоможения становилась все более профессиональной и «научной» в результате усилий, предпринятых городами для обеспечения хорошего акушерского обслуживания жителей. Множество городских документов показывает, что и врачи, и повитухи нанимались общиной для охранения здоровья горожан. Они были освобождены от налогов и повинностей, а также снабжались бесплатными дровами — привилегии, которые иногда распространялись на всю семью. В некоторых больших городах повитухи нанимались городским советом и получали регулярную плату достаточно рано; Нюрнберг платил им 1 гульден в квартал в 1381 г., а Брюгге — 12 грошей в день из расчета 270 дней в году. В других городах, тем не менее, повитухи облагались налогом на их деятельность, эта практика привела к ухудшению или отсутствию заботы о бедных женщинах. Злоупотребления давали городским правлениям возможность регулировать этот род деятельности со все увеличивающейся строгостью, а писаные законы определили условия деятельности и квалификацию практикующих родовспоможение. К концу Средних веков фактически каждый город в Европе имел такой свод правил, не только предписывая повитухам должное обучение и ограничения, но и делая их агентами общественной нравственности требованием от них отчета обо всех незаконных родах и подозрениях на детоубийство[90].

Женщины в ремеслах

Подавляющее большинство работающих горожанок несомненно было занято в различных отраслях ремесла, с широким спектром задач и обязанностей. В то время как одни участвовали в семейном деле, другие были независимыми производителями, членами гильдий или служили за плату. Женщины преобладали в некоторых ремеслах, особенно в тех, которые касались одежды и производства ткани; они пряли и скручивали шерсть, выделывали лен и работали портными, скорня-

ками, шили ремни и сумки, а также были золотошвейками и вышивальщицами. Женщины последнего из названных ремесел изредка формировали свою собственную полностью женскую гильдию, как в Париже и Кельне[91].

Одна из старейших гильдий, установившая гарантированно равные права мужчинам и женщинам, — это гильдия скорняков Базеля, в 1226 г. Однажды принятые в члены женщины допускались к работе, покупке и продаже на тех же условиях, что и мужчины. То же верно для поздних германских гильдий скорняков в Кельне, Франкфурте, Регенсбурге, Любеке и Кведлинбурге[92]. За несколькими небольшими исключениями подобная ситуация складывалась в торговле тканями в позднем Средневековье по всей Центральной Европе.

Другие области, в которых женщины были особенно активны, — это приготовление съестного: выпечка хлеба, торговля мясом, ловля пресноводной рыбы, производство растительного масла и огородничество. После производства ткани и торговли ею наиболее часто практикуемым среди женщин ремеслом было пивоварение, несмотря на то, что оно требовало физической силы. Женщин можно найти и в других требующих физической силы занятиях; помимо стирки и отбеливания, которые традиционно рассматривались как женская работа, они работали в областях, которые сегодня привычнее считать «типично мужскими», таких, как обработка металлов и строительство[93].

В приходе св. Себальда в Нюрнберге между 1439 и 1477 гг. жило 9 женщин медников, 7 медеплавильщиц, 1 наперсточница, 1 волочильщица, 3 жестянщицы, 1 ободочница и 6 котельщиц. Похожая ситуация была и в других больших городах, таких, как Кельн и Франкфурт. Занятых на строительстве женщин мы находим в Базеле членами ранних гильдий каменщиков, штукатуров и плотников, хотя, скорее всего, они были приняты как жены или родственницы мужчин-мастеров, а не как собственно мастера. Они помогали замешивать строительный раствор, крыть крыши и вставлять стекла, их нанимали поденно, поскольку они были более дешевой рабочей силой, чем мужчины. К концу XV в. женщины, работавшие на застройке участков в Вюрцбурге, получали 7,7 пфеннига в день, хотя мужчинам платили 11,6 пфеннига. Соответственно, женщин было больше: между 1428 и 1524 гг. статистика показывает 2500 работниц-женщин против всего лишь 750 мужчин[94]. Здесь, однако, женщины были исключены из гильдии и не проходили правильного ученичества.

Во многих других ремеслах женщины могли вступить в гильдию и открыть собственную мастерскую; многие были женами или вдовами ремесленников-мужчин, но и одинокие женщины также встречались. Естественно, они должны были пробыть несколько лет в учениках.

Как члены гильдии, они работали затем на тех же условиях, что и их коллеги-мужчины, имея те же права, но и те же ограничения и общественные обязательства, такие, как ночные караулы и военная повинность. В последнем случае женщина, имеющая собственную мастерскую, была обязана выставить заместителя или оплачивать содержание наемника вместо службы.

Значительное число женщин-мастеров можно найти в некоторых ремеслах, прежде всего в роскошной части ткачества и торговли тканями — в вышивке шелками и золотом, — но большинство женщин оставались зависимыми, будучи поденщицами или наемными работницами. Сюда же относилось большое число служанок, которые либо работали и по дому, и в мастерской, либо, в некоторых случаях, могли наниматься непосредственно мастером для выполнения определенных операций.

Кроме того, много женщин работало вне системы гильдий в неорганизованных профессиях, например, нюрнбергские золотошвейки, которых не замечали в официальных документах до 1526 г., а прежде они работали безо всякого регулирования. В Страсбурге большое количество ткачих работало вне правильной гильдии ткачей, что было предметом повторяющихся протестов членов (мужчин) гильдии в городском совете. Ткачи требовали, чтобы ткачихи или прекратили конкурировать, или вступили в гильдию и платили что должно, а это многим было не по карману. Позднее, регулирование сделало женские мастерские маленькими и неконкурентоспособными, запретив им нанимать подмастерьев. Эта стратегия выдавливания женщин из города или в другие отрасли была успешной; к 1500 г. ткачихи фактически исчезают из документов Страсбурга.

Женщины боролись и против исключения из других ремесел, но часто проигрывали. В XVI в. Нюрнбергские сумочницы успешно опротестовали постановление от 1530 г., которое лишало их права нанимать девушек в свои мастерские, но их победа была лишь временной. В 1540 г. новое постановление позволило вести торговлю лишь тем женщинам, которые прошли правильное ученичество, хотя в то же время было запрещено впредь обучать женщин или нанимать на работу необученных девушек. Этим ударом женская конкуренция была сведена на нет в короткие сроки.

Одной из главных причин такой серьезной конкуренции, вероятно, были возможные убытки. Гильдейские мастера, и мужчины и женщины, могли хорошо зарабатывать. В Регенсбурге незамужняя дочь ткача шерсти, Цецилия Воллерин, продолжала дело своего отца и оставила огромное богатство в своем завещании в 1341 г. Столкновение интересов разных групп разгоралось все яростнее, особенно в тяжелые време-

на. Наемные работники играли в этой борьбе ключевую роль; поскольку девушки в услужении и ученицы получали на треть меньшую плату, мужчины успешно боролись за исключение их фактически из всех гильдий и к концу Средних веков добились этого.

Даже женщины-члены семей, помогающие в семейном деле, испытывали все возрастающее давление. В Страсбурге в 1566 г. наемные работники протестовали против того, что мастер-ременщик нанял двух своих дочерей в свою же мастерскую. Его работники привели положение традиционного права, гласящее, что ремесленник не мог нанимать для работы с собой женщину. После того как мастер продолжал позволять своим дочерям работать, все работники-ременщики города оставили работу в знак протеста. Вопрос, наконец, был доведен до Аугсбургского Рейхстага, и мастер-ременщик проиграл: дочери вынуждены были прекратить работу.

Не работать больше женщинам?

«Ни одна женщина не может на законных основаниях заниматься торговлей, даже если она разбирается в деле так же хорошо, как мужчина». Эта сентенция Адриана Бейера из книги о ремесле 1688 г. показывает, видимо, что события средневековой истории, в конечном счете, привели к полному исключению женщин из ремесла и торговли[95].

Действительно, многое, особенно в постановлениях гильдий, указывает на рост враждебности к женщинам и подавление независимых женских мастерских ближе к концу Средних веков. Эту тенденцию можно проследить в конфликтах, которые начались уже с начала XV в. на разных уровнях: между наемными работниками и женщинами-ученицами, между обученными ремесленниками и необученными поденщицами и служанками, и, наконец, между мастерами ремесленных гильдий и женщинами-конкурентками, работающими вне гильдий. К концу XVI в. мужчины стали доминировать в прежде чисто женской гильдии обработчиков шелка в Кельне. В Рохлице и Лейпциге женщины были исключены из ткацкого ремесла к середине XV в. С XVI в. женщины исчезли из производства шерстяных и льняных тканей в Страсбурге; можно привести еще много подобных примеров[96].

Это наблюдение побудило многих историков сделать вывод, что в позднем Средневековье начался процесс «выдавливания женщин из профессиональной жизни», а это привело более или менее прямо к зависимости женщин и ограничению их домашней сферой, типичному для XIX и начала XX вв. Такое объяснение не учитывает, однако, множества факторов, например, того, что для купчих, занятых в местной и в международной торговле, решающая фаза выдавливания при-

шлась не на XV и XVI вв., а – если это вообще было – на XIII и начало XIV вв. Например, постановление о нюрнбергских торговцах рыбой, принятое в 1300 г., разрешало женщинам продолжать торговлю только временно, в отсутствие мужа[97].

«Теория выдавливания» не учитывает и того, что гильдии были не только источником работы для женщин, особенно в начале новой эпохи. Множество женщин всегда работало прядильщицами, ткачихами и швеями вне правильных гильдий. Развитие экономики в XVI в. только усилило тенденцию, которая началась в конце Средних веков[98].

Открытие Нового Света и морского пути в Индию открыло новые рынки и изменило схемы торговли в Европе, сместив торговые центры из центральной Европы к народам, населяющим побережья. Высокие цены способствовали развитию домашнего производства в ущерб гильдиям, которые отвечали сплочением рядов и запрещением новых технологий. Женщинам все больше и больше навязывалось зависимое положение, например, поденщицы или надомной работницы, что в классической форме проявилось в производстве тканей. Все меньше и меньше женщин могли содержать себя, будучи ткачихами в городских гильдиях, в то время как в сельской местности все больше женщин занималось прядением дома, становясь поставщицами для больших мастерских[99]. Прядение льна, хлопка и шерсти систематически перемещалось на дом, поскольку ткачу для обеспечения производства нужно было до пятнадцати прядильщиц в зависимости от типа нити и пряжи и свойств материала. Поскольку прядильщики в городах не могли обеспечить существующих потребностей, это создало для женщин новые возможности работы, но только в деревне. Городские женщины стали жертвами процесса экономической трансформации в значительной степени из-за слабости их социального и политического положения[100]. Тем не менее, для замужних женщин некоторая возможность получить профессию и сделать вклад в семейный бюджет продолжала существовать до начала современной эпохи, а одинокие женщины теперь были в более выгодном положении. Новые условия благоприятствовали большим мануфактурам, создававшим потребность в более гибкой и мобильной рабочей силе, а семейные обязанности жен и матерей становились большим препятствием для другой работы[101].

Число независимых мастериц значительно уменьшилось, и в других отраслях, где требовалось образование и ученичество – таких, как раз вивающаяся бюрократия городов и княжеств, обучение и врачевание – женщины становились все менее успешны. Их обучение ограничивалось все больше и больше домашним, и они были исключены из других видов обучения.

«Девушка предназначена для замужества, и никто не может сказать, кто будет ее мужем, — писал Адриан Бейер в конце XVII в., — Но девушка, обученная делать обувь, бесполезна для кузнеца»[102]. Из этого он выводит, что исключение женщин из ремесленных гильдий и новых профессий омрачало перспективы женского труда в начале новой эпохи. Роль женщин ограничилась «помощью на подхвате» или ассистированием, если не мужу, то другому мужчине-нанимателю. Ограниченные возможности профессиональной и социальной независимости, существовавшие в средневековых городах, были задушены новыми экономическими и политическими изменениями.

Статус одинокой женщины: эмансипация или маргинализация?

Хотя важность семейных уз и брака увеличивалась к концу Средних веков, количество не связанных этими узами граждан в городах было значительным. В начале XIV в. лишь 32,8 % взрослого населения Базеля состояло в браке; в Ипре эта цифра составляла 34,6 %, во Фрейбурге — 38,7 %, а в Дрездене больше всего — 50 %. Эти цифры в сельских областях обычно были выше, вплоть до 55 % во время Черной Смерти[103]. Частично это различие можно отнести на счет того, что монастыри в позднем Средневековье обычно располагались в городах.

Несмотря на то, что мужчины чаще, чем женщины, оставались безбрачными, множество женщин проводило часть жизни или всю жизнь в одиночестве, включая большое число тех, которые жили в религиозных общинах. В Центральной Европе и Англии именно женщины могли сохранять себя как рабочую силу, работая поденно или занимаясь мелкой торговлей, до тех пор, пока были здоровы и обладали некоторыми навыками. Например, когда Елизавета Тюрингская покинула Марбургский двор и ушла вниз, в город, препровождать жизнь в благочестивой нищете, она занялась прядением шерсти, делом, которое в глазах ее служанок было грубым и плохо оплачиваемым[104].

Такого рода подготовительные или подсобные работы в текстильном производстве выполнялись главным образом незамужними женщинами (это отражено в современном значении английского слова spinster «старая дева»), поскольку их редко ограничивали постановления гильдий, и большинство девиц получало необходимые навыки дома. Хотя такие незамужние были с правовой и экономической точек зрения независимы, они обычно жили бедно. Наемные работники-мужчины могли вести достойную жизнь, зарабатывая своими руками внут-

ри гильдейской системы, а женщины, предоставленные сами себе, редко могли заработать больше, чем на поддержание души в теле[105]. Многие обращались к более прибыльным побочным занятиям, таким, как воровство и скупка краденого. Особенно те, кому нужно было содержать маленьких детей, готовы были нарушить закон, чтобы прокормить их. Судебные документы показывают, что когда их задерживали и судили, их бедность была так очевидна, что судьи часто закрывали глаза на преступление или выносили легкие приговоры[106].

Однако более распространена, чем воровство или нищенство, была проституция. Незамужние служанки и молодые вдовы были объектами общественного подозрения – и иногда преследования – если они были явно бедны или беспомощны. Народный проповедник XIII в. Хумберт де Романис предупреждал «бедных женщин в городах» от колдовства, доверчивости и сварливости – всех «грехов», к которым склонны доведенные до отчаяния бедные, – но более всего против безнравственности, потому что бедность и распутство часто идут рука об руку[107]. Такое обличение безнравственности исходило не из свойственного клирику перевозбужденного воображения и не из враждебности к женщинам, но было подсказано суровыми социальными реалиями. Проституция в Средние века была не только источником доходов для владельцев борделей и отцов города, но и основным способом выживания для беднейших женщин.

Из борделя в монастырь?

Между «случайной» проституцией бедных женщин и официальными домами терпимости, которые существовали во многих городах, были определенные различия. Дома поддерживались на протяжении XIV и XV вв. для того, чтобы «обслуживать» неженатых ремесленников, находящихся в каждом городском центре в большом количестве. Заинтересованные отцы города прилагали усилия, чтобы контролировать и регулировать эту профессию, чтобы она не попала полностью в преступные руки. Они также отдавали себе отчет в связи между бедностью, проституцией и преступностью, как и женщины, которые пытались продавать себя в тавернах и на улицах[109].

«Защита», предположительно предоставлявшаяся профессиональным проституткам в Германии (во Франции многие бордели были организованы почти так же, как религиозные общины, со своей «аббатисой» во главе), была по крайней мере уравновешена влиянием и жадностью владельцев борделей, действовавших с разрешения отцов города. Низкие доходы, высокие цены на еду, жилье и более всего на одежду и украшения, нужные, чтобы сделать себя привлекательными для кли-

ентов, означали, что даже организованные проститутки оставались бедными. Многие так глубоко залезали в долги, что становились фактически рабынями или крепостными владельцев борделей: практика, которая официально запрещалась, но была, тем не менее, повсеместной. Случайные проститутки, с другой стороны, были лишены даже минимальной защиты против жестоких или нечестных клиентов.

Если бедная женщина становилась непривлекательной или неспособной продолжать зарабатывать на жизнь проституцией — обычно потому, что становилась слишком стара — нищенство или сводничество оставались последним прибежищем. Уйти раньше было, как правило, невозможно из-за долгов, а положение изгоя делало замужество чрезвычайно сомнительным. Некоторые монастыри были готовы принимать раскаявшихся грешниц, таких, как Адельхейду из Терманнскирхена, которая была так тронута проповедью Бертольда Регенсбургского, что вступила в религиозную общину там же в середине XIII в. В 1198 г. папа Иннокентий III провозгласил достойным делом жениться на проститутке и помочь ей покончить с грешной жизнью. Было известно, что немногие женщины могут избавиться от проституции иначе, чем через замужество, поэтому основывались благотворительные учреждения, например в Халле, чтобы поощрять «благочестивых работников» «брать бедных грешниц в жены» ради любви Божьей. В Вене в 1384 г. трое горожан основали дом для приема «бедных свободных женщин, которые ищут, как отказаться от своей греховной жизни и исправить пути свои». Народные религиозные движения начала XIII в. уже побудили основать ордена Магдалины. В этих общинах кающимся грешницам, в основном проституткам, должны были помогать перейти к лучшей жизни. Все папы позднего Средневековья поощряли такие усилия, и даже не относящиеся к ордену обители, которые принимали бывших проституток, получали вклады от самых высокопоставленных лиц[109].

Дом Магдалины в Вене, известный как Дом Душ, был особенно хорошо известен; он был устроен почти как монастырь, но не требовал обетов от своих насельниц. Некоторые из женщин, искавших в Доме защиты от жизни проститутки, уходили из него женами почтенных горожан. Тем не менее, все эти учреждения могли спасти лишь малый процент женщин от «греха нецеломудрия»; вообще, почти равнодушные попытки церковных и городских властей мало что значили в сравнении с ростом проституции в средневековых городах. Даже в сельской местности тайная проституция была на подъеме в областях, переживающих социальный хаос и экономический упадок, такой, как во Франции во времена Столетней войны, когда множество молодых одиноких или овдовевших женщин боролись за выживание.

К характерным для женщин как таковых опасностям причисляются не только мрачные экономические перспективы, но также незащищенность их социального статуса в мужском мире. Житие св. Одилии († ок. 1220) называет типичные опасности. Овдовев в молодом возрасте после короткого замужества, она билась ради пропитания себя и своего маленького сына в Льеже. Она принимала милостыню и совет от предположительного святого мужа, священника, который, однако, сохранял хорошее к ней отношение лишь до тех пор, пока она принимала его авансы. Когда она отказала ему, он потребовал вернуть вложения «со сложными процентами», как говорит житиеписатель, и только благодаря чудесной помощи добродетельная вдова смогла избежать его объятий[110]. Женщины в других местах могли попадать в еще худшие условия, как становится известно из материалов епископского суда в северной Франции, которые описывают, что молодые вдовы в особенности рассматривались как *бесплатная дичь* молодыми мужчинами их деревень. Банда могла показать ночью, насколько такие женщины нуждались в мужской защите, врываясь в их дома, насилуя и избивая их. (И эти женщины являлись ответчиками в таких судебных делах, обвиняемые в безнравственности!)[111] Историки обозначили такие групповые изнасилования и «кошачьи концерты» как «обряды посвящения», циничный, но верный термин, как кажется, поскольку целью было показать одиноким женщинам, насколько лучше даже самое плохое замужество.

Свобода или вдовство?

Начиная с XIII в. вдовы становились все более свободными от надзора как собственной семьи, так и семьи мужа; со смертью мужа они теряли опекуна, по крайней мере, в формально-юридических терминах. В реальности они получали мало свободы, поскольку подпадали под более новые правовые нормы или традиционные ритуалы осуждения и наказания. Именно решение о вступлении в новый брак, как правило, хотели контролировать родственники-мужчины. Вдовы аристократов позднего Средневековья в этих случаях имели гораздо больше прав на собственное мнение, чем молодые девушки, но и эти права часто сводилось единственно к выбору между двумя или тремя кандидатурами, предложенными семьей. Оставаться незамужней было крайне сложно для вдовы детородного возраста, особенно если она владела землями или богатством.

Только что описанная нами бедность одиноких горожанок предполагает, что для большинства женщин стародевичество или вдовство не было особенно желанным статусом, а судьба вдов, осужденных за безнравственность епископскими судами в северной Франции, показывает,

какому риску подвергались нежелающие снова поместить себя под надзор и защиту мужа как можно скорее. «Свобода девицы и вдовы служить своему королю» могла быть найдена главным образом за монастырской стеной, и была доступна только для тех, кто мог купить вступление в довольно замкнутые общины бенедиктинских, цистерцианских и позже доминиканских монахинь. Бедные женщины могли надеяться поступить в них только мирскими сестрами, попросту говоря, служанками. Такой шаг не приносил им расширения личных свобод, так как ими помыкали монахини, знатные женщины, привыкшие повелевать.

Несмотря на то, что богатые вдовы высокого социального положения имели замечательные шансы на повторный брак, многие из них предпочитали «честнуе вдовство», проповедуемое и одобренное церковным учением. Против этого желания часто были родственники, которые смотрели на пожертвование, требуемое монастырями за принятия вдовы высокого ранга, как на расточение фамильного богатства. Еще с XIII в. меру независимости вдов увеличил закон, позволявший им распоряжаться имуществом: своим приданым и полученным по завещанию от мужа, — по собственному усмотрению; им нужен был мужчина-представитель — теперь это был, как правило, обученный адвокат — только для судебных дел и составления официальных документов. Таким образом, вдовы теперь опекали своих детей чаще, чем попадали под опеку сыновей, как прежде. Даже в местах, где преобладали традиционные обычаи, таких, как область Лиона, вдовы все чаще становились полномочными наследницами по завещаниям своих мужей[112]. Женский вклад в семейную экономику и возрастающая важность жен в семейной мастерской или в крестьянском хозяйстве нашел здесь официальное признание и вызвал примечательные уступки со стороны старых законов[113].

Эти изменения были, в конце концов, включены в установления городских гильдий, многие из которых недвусмысленно позволяли вдовам наследовать и брать под свое управление дело, по крайней мере, в XIII и XIV вв. Поскольку такие мастерские не могли продолжать функционировать так же, как до смерти мужа, гильдейские постановления предписывали, чтобы «оставшийся без мастера» дом был бы как можно скорее обеспечен наилучшим из доступных работников. Ориентированные на мужчин гильдии, так же, как знать, присваивали себе право склонять вдов к повторному замужеству, чтобы те могли еще раз войти в свойственную им сферу «помощи на подхвате».

Многих вдов ремесленников могли побуждать к повторному браку вопреки их собственным интересам; предстоявшая им потеря экономического и социального статуса могла быть сильнее, чем любой параграф официальных правил гильдии. Тем не менее, мы до сих пор

находим документированные свидетельства позднего Средневековья о женщинах, которые жаждали вдовства и ощущали его как время независимости. Один из примеров — Умилиана, женщина среднего класса из центральной Италии, выданная против воли замуж около 1300 г. за пожилого человека, который держал ее под чрезвычайно строгим надзором. Закончив день, Умилиана тайно, по ночам, ткала шерстяные и льняные ткани с целью продать их и раздать вырученное бедным. Ее собственное имущество было слишком недостаточно, а муж следил за доходами семьи слишком строго, чтобы она могла следовать своим религиозным и милосердным влечениям. Муж рано умер, она получила свободу, теперь никто в доме не мог противоречить ей и пугать ее угрозами и побоями. Умилиана могла приглашать столько бедняков и нищих, сколько ей было угодно. Но время свободы было коротко; вскоре ее заставили отказаться от прав вдовы — обманным путем, как подчеркивает ее биограф — и вернуться в дом отца. Была бы Умилиана «нормальной» женщиной, ее не смогли бы лишить собственности. В глазах родственников, ее «бессмысленная благотворительность» требовала быстрого вмешательства[114].

Елизавета Тюрингская столкнулась с тем же в своей попытке насладиться свободой вдовства. Всего двадцати лет от роду, имея уже троих детей, она потеряла мужа. Елизавета решила оставить придворную жизнь и семью и посвятить себя жизни в бедности и целомудрии, полной добрых дел. Ее свекровь сделала тот же шаг всего семь лет назад, прося выплатить ей наследство, чтобы она могла уйти в монастыре. Но Елизавету мало привлекало поступление в уже существующую и спокойная жизнь там; она хотела основать госпиталь, в котором могла бы деятельно печься о нуждающихся и больных, создать то, что будет продолжать существование и после ее смерти. Для этого ей нужна была земля, и она истолковала свои права на пользование некоторыми имениями как права собственности и произвела их отчуждение: в своем завещании она оставила основанной ею больнице землю, на которой та стояла. Ее сводный брат апеллировал во все высшие инстанции, включая папу, но бесполезно; Елизавета предвидела и связала свой госпиталь с могущественным орденом Рыцарей Св. Иоанна Иерусалимского. Результатом была затянувшаяся борьба между семьей, решившей вернуть ценную собственность, и наследниками по завещанию[115].

Завещание Елизаветы — никак не единственный пример; значительная часть всего церковного и монастырского имущества состояла из пожертвований набожных женщин. Поэтому нет ничего странного в том, что средневековые кодификаторы законов старались урезать права вдов на наследство или препоручить опекунство родственникам-

мужчинам, дабы предотвратить расточение семейных богатств, тяжбы и приобретение Церковью еще большей собственности[116].

Даже в неаристократических кругах, где была тенденция к увеличению женской доли ответственности за семью, ее лавку или крестьянский двор, некоторое недоверие оставалось и воплощалось в новых ограничениях, когда наступали трудные времена. Возможно, не случайно, что к концу Средних веков, как только значительный капитал начал собираться в руках богатых вдов — особенно в процветающих торговых центрах Италии — городские власти сами заинтересовались судьбой вдов и сирот, которых раньше оставляли на попечение Церкви. Теперь отцы города начали «защищать» этих более богатых горожан и ограничивать свободу их действий, как всегда склонны были поступать аристократы. В Страсбурге, например, предписания, вступившие в силу в течение XV в., налагали ограничения на суммы, которые вдовы могли пожертвовать или оставить на благотворительные (церковные) учреждения; как в случае с вдовой Умилианой, целью было предупредить потерю семьями их наследства[117].

Беспокойство за последствия существующего социального порядка и расточение богатств постепенно привело к изданию законов, ограничивающих права вдов. Мужское попечение о них было восстановлены в Италии в течение XIV в., а в остальной Европе позже, примерно 150 лет спустя. Образ женщины и взаимоотношений между полами приобрел отпечаток «буржуазной» идеологии, в соответствии с которой добродетельная жена и мать посвящала себя семье и жила в экономической зависимости от «кормильца», не принимая активного участия в его торговле или профессиональной деятельности.

Было ли женское движение в Средние века?

Существовал только один тип учреждения, где одинокие или вдовые женщины из высших классов могли содержаться прилично их рангу: монастырь. Миссионеры основали в Англии и Ирландии первые общины, которые включали мужчин и женщин; на континенте первые подобные образования возникли в VI в.

В течение феодального периода монастыри появились во всей Европе, как, например, некоторые общины канонисс, но они были малочисленны и слишком стеснены, чтобы дать пристанище незамужним и престарелым аристократкам. Однако, с изменением социальных и семейных обычаев, начиная с XII в., возникли новые потребности, создавшие чрезвычайно широкий слой потенциальных монахинь.

Бегинки

Начиная с первых десятилетий XIII в. было основано большое количество новых религиозных орденов и монастырей для женщин, в первую очередь цистерцианских, а позже францисканских и доминиканских (их первый монастырь Пруилье был расположен на юго-западе Франции)[118]. Более того, была создана новая, исключительно женская форма религиозной жизни, общины бегинок, находившиеся главным образом в текстильных и торговых центрах: Брабанте, Фландрии и на Рейне. Хотя о размере этих новых учреждений и количестве женщин, живущих в общинах, можно только догадываться, некоторые цифры крайне показательны: около 1300 г. в одной Германии было 74 доминиканских монастыря (хотя орден стал действовать в Германии только пятьюдесятью годами ранее); они были переполнены, как и дома новых орденов — францисканцев (Св. Клары) и цистерцианцев. Много женщин жило и в общинах, которые не требовали постоянных обетов. К середине XIV в. было 169 монастыря бегинок в одном только Кельне, с приблизительно 1170 насельницами. В Страсбурге было 600 бегинок; есть предположение, что до 10 % женского населения городов жило в какой-либо из религиозных общин[119].

Прежние историки на этом основании пришли к заключению, что в популяции должен был быть большой излишек женщин. Вопрос об обеспечении обителей был, как они думали, наконец решен только основанием большого количества таких религиозных общин, как бегинские, которые содержали себя рукоделием и заботой о больных[120]. В самом деле, есть много свидетельств в пользу этой теории; немалую трудность социального и экономического положения незамужних и вдов я уже описывала. В течение XIII и XIV вв. в основном бегинки давали кров и работу женщинам беднейших классов. В отличие от монахинь, которые жили по уставам своих орденов, бегинские общины были под надзором и в юрисдикции городских властей, так же как госпитали, сиротские приюты и даже бордели, и были вольны покинуть общину для замужества. В Страсбурге к бегинкам принимались только женщины и девушки с хорошей репутацией; после двухмесячного испытательного срока они облачались в простое серое платье ордена и давали временный обет целомудрия и послушания. Владевшие каким-нибудь личным состоянием или собственностью после вступления сохраняли полный контроль над ними: это создавало дополнительный контраст с более строгими орденами и источник некоторых трений внутри общины[121].

Более того, чтобы заботиться о больных за маленькую плату, бегинки иногда служили учителями в школах для девочек и даже для маль-

чиков, как в Майнце, Кельне и Любеке. К концу Средневековья некоторые общины приобрели более строгую организацию и осуществляли служение госпитальных сиделок; во время вспышек чумы городской совет мог даже против их воли потребовать их служения в больнице. Многие бегинки также работали в текстильном производстве бок о бок со своими мирскими сестрами. Особенно в крупных текстильных центрах Фландрии и Рейнеленда их успех был настолько велик, что к концу позднего Средневековья они часто вступали в конфликты с гильдиями, которые в большинстве больших городов пытались сдерживать нежелательных — и политически более слабых — конкурентов.

Несмотря на то, что все эти свидетельства поддерживают экономическую теорию возвышения женских орденов, таких, как бегинский — нет сомнения, что существовал избыток женщин в популяции, давший толчок социальным проблемам — это неполное объяснение. Другие историки, такие как Герберт Грундманн, отмечали, что подъем «женского религиозного движения» сходен со многими другими социальными и религиозными движениями, столь характерными для интеллектуальной жизни Средних веков[122].

Женщины-мистики: еретики или святые?

XII и XIII в. знаменовались глубокими и широко распространившимися религиозными волнениями, которые привели многих людей к отказу от традиционных форм благочестия в пользу новых движений. Для них было типичным собираться в малые группы, которые часто подвергались подозрениям в ереси. К северу от Альп это было более всего свойственно женщинам, и немецкий поэт XIII в. Ульрих фон Лихтенштейн пошутил, что всех дам вдруг обуяло желание одеваться по-монашески, с четками и покровом, и они всецело отдают себя Церкви во все время дня и ночи, полностью пренебрегая рыцарями и служением куртуазной любви[123].

Движение распространилось по всей континентальной Европе, процветая особенно в экономически высоко развитых городских торговых центрах Италии, Франции, Фландрии и Рейнланда. Его задачи были многообразны, но в средоточии было обновленние аскетических и апостольских христианских ценностей нестяжания, смирения, целомудрия и «деятельной жизни» в труде и служении. Вдохновляемые странствующими проповедниками, обличавшими поглощенность материальным началом и социальные несправедливости городской жизни, женщины собирались группами, чтобы жить проповедью и милостыней, упражняясь в истинно христианском милосердии — дерзость в обществе, которое видело в женщинах, ходящих без сопровождения по

улицам города, скорее шлюх, чем святых. Возрастающее давление и светских, и религиозных властей привело к осуждению и подавлению этого образа жизни, к которому стремились такие женщины, как Клара Ассизская, Елизавета Тюрингская и Мехтильда Магдебургская (около 1250).

Когда стало ясно, что движение нашло почву среди женщин всех классов, власти выработали успешную тактику его раздробления и направления в нужную сторону. Они поддерживали те группы, которые скапливали имущества достаточно для основания постоянного местопребывания. Другие группы, которые продолжали жить в нищете и странствиях и иногда состояли и из мужчин, и из женщин, объявлялись бродягами и еретиками. Они были особенно подозрительны в глазах властей, так как часто проповедовали прямо антиклерикальные взгляды. Эти «вольномыслящие братья и сестры» стали главной целью Инквизиции в XIV в. Многие, например, французский мистик и вольнодумец XIV в. Маргарита Порете, автор трактата *Зерцало смиренной души*, были схвачены инквизицией и сожжены на костре[124].

Современникам был особенно подозрителен интерес к теологии, заметный в большинстве этих женских общин; действительно, мистические тексты, составленные и обращавшиеся в этих общинах — такие, как стихи Хадевийки (ок. 1230), автобиография Беатрисы Назаретской, *Свет, излиянемый Божеством* Мехтильды Магдебургской (ок. 1250) — переросли в процветающую «женскую культуру», настолько своеобразную, что она изумляла даже тех, кто не был к ней благорасположен[125]. Немецкий францисканец Лампрехт Регенсбургский заметил, что «в наши дни женщины выражают себя в богословских вопросах и понимают их даже лучше, чем сведущие мужи». Он считал, что это происходит из следующего: «Если женщина старается вести жизнь богоугодную, то ее мягкое сердце, низкий интеллект и слабая воля делают ее легче воспламенимой, так что в своем стремлении к Богу она схватывает мудрость небес лучше, чем когда-либо мог сильный мужчина, чей твердый характер делает его менее восприимчивым[126]».

Такие объяснения мало справедливы для интеллектуальных дарований и богословского образования таких женщин, как Маргарита Порете, Ильдегарда Бингенская († 1179), или Екатерина Сиенская, которые высказали стремление представить новый взгляд на спорные богословские вопросы. Но высказывание апостола Павла о том, что женщине должно молчать в церкви, продолжало преобладать, заставляя средневековых женщин следовать путем «мистического выражения». Хильдегарда Бингенская называла себя «сосудом Св. Духа», этот образ восприняли последующие женщины-мистики. Неудивительно, что многие верующие, смущенные расколами и политическими спорами, раз-

диравшими Церковь накануне Констанцского собора (1414–1418), одобряли их искреннее рвение и желание быть «орудиями Бога».

В течение всего позднего Средневековья женщины писали и высказывались по спорным вопросам, включая политические события; Екатерина Сиенская и Бригитта Шведская, которые пытались положить конец церковному разделению, — самые известные, но бесспорно, не единственные. Несколько немецких женщин-мистиков не только обнародовали свои видения и данные им откровения, но также были услышаны теми, к кому они обращались во время политических и социальных конфликтов; это касается Маргариты Эбнер Швейцарской и Христины Эбнер Нюрнбергской в середине XIV в. В Италии, помимо Екатерины Сиенской, подвизались такие мистики, как Анжела да Фольо и Клара а Cruce († 1308). Даже во Франции, опустошенной Столетней войной, женщины чувствовали стремление защищать свою страну, Церковь и Христианство. Жанна д'Арк была лишь одной из многих женщин, которые достигли славы или известности на этом поприще. Констанция де Рабастан на юго-западе (приблизительно 1350) и Жанна-Мария де Майе из Турени (1331–1414) были близки к такому же несчастью от Инквизиции, как и Орлеанская Дева[127].

Показателем значительной роли женщин в религиозной и политической жизни позднего Средневековья является количество канонизаций, достигшее максимума в этот период. Почти четверть всех новых святых были женщинами, и многие из них был женами и матерями. Никогда прежде или после не могли женщины сделать веру такой «феминизированной», какой она была, даже при том, что для них, естественно, оставались закрыты священство и служение у алтаря[128]. Как женщины полностью перестали требовать юридических гарантий своего положения в производстве, как замечает Марта Хоуэлл, так провидицы и женщины-мистики будут не в состоянии применить свое недавно приобретенное влияние в Церкви, чтобы добиться признания на институциональном уровне[129].

Хотя Бригитта Шведская и Екатерина Сиенская достигли по крайней мере частичного успеха своих политических интересов и богословских идей, следуя стратегии закулисной работы под защитой папской курии и монашеских орденов, они были исключением. Большинство женщин-«фанатичек» в течение XV в. встречали все увеличивающиеся подозрения и недоверие, и не только в богословских кругах. Все чаще их объявляли «лжепророками», и канонизация многих женщин, пользовавшихся всеобщим почитанием, включая Жанну д'Арк, была отклонена Римом[130]. Когда Средневековье подходило к концу, первые волнения Реформации и массированная критика католического почитания святых снизили влияние, которое женщины могли иметь в рели-

гиозной сфере. Как квалифицирующие факторы, научное знание библейских текстов и богословское образование стали перевешивать благочестие и вдохновение, и число почитаемых или прямо канонизированных женщин соответственно сократилось. К XVII в. духовность женщин, их «нежное сердце», «низкий интеллект» и «слабая воля» стали мишенями для подозрений, как потенциально подвергшиеся влиянию диавола или даже «проникнутые» им. Приятие экстатических видений мистиков сменилось повсеместным преследованием ведьм.

Обозревая многочисленные источники сведений о повседневной жизни женщин в позднем Средневековье, мы можем видеть, что это был период чрезвычайно больших изменений во многих областях, включая труд, семейную жизнь и религию. Становится ясно, что, несмотря на влияние некоторых патриархальных структур в обществе, женщины были способны на достижения; это зависело, однако, от их положения в обществе и от страны, и кое-чего они были лишены враждебными женщинам нововведениями к концу периода. В городских гильдиях и во многих сводах законов, впрочем, отношения между полами предстают в это время не столь явно дискриминационными, как когда-либо ранее.

Продолжающаяся борьба нашла отражение в полемике Кристины де Пизан, которая защищала свой пол от враждебной женщинам образовательной и религиозной традиции в *Городе дам*[131], а также от усиливающихся нападок на весь женский пол мужчин-гильдейцев, которые постепенно вытеснили своих нежелательных конкурентов. Приобретения и утраты, приятие и обесценивание оставались двумя сторонами монеты, когда Средние века подошли к концу. *Querelles des femmes* остались посланием той эпохи в современность, которое не молчало даже в самые кромешные дни охоты на ведьм[132].



раздел третий

Следы и образы женщин

Новые подходы

Когда речь идет о женщинах, предвзятые мнения мужчин нельзя считать неким евангелием. Но и созданную мужчинами картину нельзя исправить, просто учтя реакции женщин на мужские мысли о них. Пришло время приступить к изображению женщины самой по себе, придать ее образу завершенность, наблюдая объекты, изображающие женщин, и артефакты, созданные или использовавшиеся ими. Чтобы сделать это, мы используем методы археологии и иконографии.

Историки, которые обращаются к вещественным следам и художественным изображениям жизни женщин, будучи обременены методологическими предрассудками своей науки, рискуют запутаться. Нужен новый подход. Скульптура, например, обращается как к народным традициям, так и к высокому искусству; но скульпторы часто перекодируют почерпнутое из этих источников в формальный язык с собственным словарем и синтаксисом. Использование старых моделей и формул в изобразительных искусствах действует так же, как подражание литературным «авторитетам» или парафразы из них – в написанных текстах, однако способ передачи и трансформации – уникален. Каждый, кто изучает изображения, должен со всей ответственностью отслеживать инновации, появление небывалых ранее иконографических мотивов и формальных структур. Эстетический и иконографический выбор не отражает непосредственно социальные и интеллектуальные изменения, но многообразно связан с ними. Трудность интерпретации состоит в тонкости отношения фигуративных образов к литературным и интеллектуальным репрезентациям и к реальности. Эта трудность возрастает, если образы стремятся быть «реалистичными» или «натуралистичными». Что значит, когда женщин изображают по-новому, занятыми делами, которые прежде игнорировалась художниками, когда художники внезапно начинают изображать их в ситуациях, никогда прежде не получавших выражения? Впервые ли увидели художники или их публика эти вещи? Или они просто заявляют, что эти, знакомые, вещи заслуживают теперь быть изображенными? Почему избираются приятные или неприятные краски или необычная композиция, которая представляет отношения между людьми или вещами в новом свете?

Область средневековых образов очень обширна. Избрав ограниченный и нарочито личный круг примеров, Кьяра Фругони иллюстрирует некоторые основные вопросы метода и интерпретации. Важен вопрос о роли женщин в создании некоторых произведений и некоторых образов. До сих пор эта проблема не вызывала большого интереса у археологов, историков искусства и специалистов по иконографии. Фактически, как напоминает нам Франсуаза Пипонье, археологи часто пренебрегают указаниями на то, при мужском или женском теле найдены предметы из погребений, и не видят большого интереса в признаках, которые могут указать на роль женщин в производстве и использовании массово встречающихся вещей. Историками искусства и специалистами по иконографии сравнительно мало сказано о произведениях, вышедших из скрипториев женских монастырей, о том, как воспринимали женщины свои изображения, или о значении притязаний женщин на указание авторства их произведений.

Другая важная проблема – вопрос о покровителях и их влиянии на творческий выбор художника. Ранее Полетта Л'Эрмит-Леклерк указала на личную псалтирь Кристины из Маркьята, в которой интересны миниатюры, над которыми предавалась благочестивым размышлениям святая женщина, особенна та, где она предстоит Христу, явно выделенная как более важная фигура по сравнению с изображенными вместе с нею мужчинами. Модно предположить, что это изображение отражает и возвеличивает женские желания Кристины. Другие свидетельства, редко убедительно приводимые вместе, могут подтвердить эту гипотезу, если рассматривать их в истинном свете (в свете гендерных отношений), что мы и попытаемся сделать. Во всяком случае, это побудит других глубже проникнуть на эту обширную, но малоизученную территорию.

Кр. К.-З.

10

Мир женщин

Франсуаза Пипонье

Средневековые писатели в основном отражают мужской взгляд на женщин, а не реальную их деятельность, заботы и устремления. Художники и скульпторы изображают два стереотипных образа женщин: святой и грешницы. В позднем Средневековье, однако, большинство светских и большинство религиозных изображений показывает горожанок и даже крестьянок в их повседневных занятиях и трудах. Археологические находки, не испытавшие предубеждений художников и писателей, могут пролить свет на многие аспекты этих реалий: на характер и размер жилых помещений; на устроение домашнего хозяйства; на типичные предметы, найденные в домах, предметы, которые были наиболее ценны, поскольку были редки и часто дороги. Применяемые в повседневной жизни или сохраняемые для особых случаев, эти предметы были украшены со значением: одни были символическими, другие драгоценными, наконец, третьи обладали оберегающей или целительной силой. Способ использования этих предметов можно понять или по ним самим, или по их окружению, много говорящему нам о повторяющихся, рутинных делах. Об этих делах никто и никогда не думал писать; но они занимали огромное место в жизни женщин, которые тихо делали свое дело, привлекая мало внимания со стороны мужчин, а мужчинами создана большая часть документов и иконографического материала

Жильё и мастерская

Физически и морально слабые, женщины Средних веков должны были бы нуждаться не только в защите от других, но

и в защите от самих себя. Одни, по рождению, принадлежали к «сословию» воинов или к «сословию» работников; другие, по выбору, попали в класс тех, кто молится. Все были предметом пристального внимания и руководства мужчин своего сословия. Сословие клириков было единственным, которое прятало своих женщин от окружающего мира[1]. Женщины из класса воинов были предметом особой бдительности и контроля мужчин их клана, так как им было позволено во многих делах действовать гораздо свободнее. В третьем сословии, рабочем, которое было самым многочисленным в строго иерархическом обществе, положение женщин было очень различным и изменялось с ходом времени в Средние века. Очень мало различалось п оложение крестьян и ремесленников в манориальной экономике. Рабы, как мужчины, так и женщины, были сильно ограничены в правах, их вынуждали жить и выбирать себе спутников в очень узких рамках. С освобождением рабов и ростом городов (которые в одних областях появлялись раньше, чем в других) стала возможной бо́льшая подвижность, но это более касалось мужчин, чем женщин. Например, ремесленники, которые собирались в большие строительные артели, преимущественно были мужчинами. Свидетельства купцов, торговавших на городских ярмарках и рынках, обнаруживают, что многие там были женщинами, особенно вдовами[2]. Однако мужчин было значительное больше и, вероятно, они путешествовали на более дальние расстояния. Освобожденные рабыни, о которых было найдено огромное количество сведений в итальянских архивах, оставались поблизости от тех мест, где работали еще в рабстве, несмотря на отсутствие местных корней[3]. Женщины всех слоев общества имели гораздо меньшую свободу передвижения и действия, чем мужчины.

На основании скудных и обрывочных данных источников точно представить роды занятий женщин до XIV в. трудно. Если верить скульптурам XI и XII столетий, отражающим сезонные сельскохозяйственные работы, то это были чисто мужские занятия[4]. Однако по мере развития иконографии и с появлением новых форм искусства, мы можем наблюдать возникновение образов женщин, занятых на полевых работах, таких, как жатва и сенокос. Несмотря на то, что женщины никогда не изображались с косами, на изображениях из Северной Европы они представлялись жнущими пшеницу серпами бок о бок с мужчинами. Во французском и итальянском искусстве изображения женщин представляют их только за наиболее легкими сельскохозяйственными работами: ворошением сена большими деревянными граблями и метанием стогов вилами; вязанием хлеба в снопы; уборкой соломы с гумна маленькими вилами[5]. Благодаря исследованию скелетов археологи оказались в состоянии сравнить строение мужчин и женщин одной деревни: женщины в Сен-Жан-Ле-Фруа в Руэрге были намного

худощавее, чем их очень мускулистые мужчины, которые, вероятно, выполнили много хозяйственных работ, требующих физических усилий[6].

Женщины ухаживали за виноградниками, которые росли севернее, чем теперь. Работы включали формирование и подвязывание лоз, прореживание и, конечно, уборку урожая. Большое количество обрезочных серпов и ножей было найдено в одном сгоревшем доме в Бургундии, что подтверждает предположение, сделанное на основе иконографических свидетельств[7]. В Средиземноморье женщины также собирали оливки и фрукты в садах, которые располагались вокруг господских домов и деревень. Фрукты собирали вручную или стряхивали на большие холсты, затем складывали в корзины, в подолы или передники и переносили туда, где их выжимали или укладывали на хранение. В рукописях относительно позднего периода есть рисунки женщин, собирающих овощи и различные лечебные травы; эти занятия, несомненно, появились раньше, чем свидетельства о них. Можно объяснять о тсутствие изображений женщин за работой влиянием духовенства, которое не хотело видеть изображений женщины вне привычных стереотипов святой или грешницы.

Примерно с этого же времени женщин можно увидеть, ухаживающими за скотом и птицей: они откармливают свиней и кур, выращивают и стригут овец. Кроме того, они занимались дойкой, собирая молоко в деревянные ведра или чаши. Снятие сливок, сбивание масла и сыроделие были чисто женскими обязанностями. Наряду с садоводством, эти дела считались едва ли не домашней работой, из-за их характера и близости к дому. Когда развивающееся скотоводство отдалилось от дома, оно было признано мужским занятием, ибо свиньи выводились на откорм в леса, а овцы отгонялись на горные пастбища. Позже мужчины освоили дойку и производство сыра. Если точны свидетельства жителей Монтайу, женщины играли самую последнюю роль при выпасе скота в горах[8].

Можно использовать изображения для определения роли женщин, но взятые вне контекста они могут направить на ложный путь. Великолепные миниатюры, украшающие рукопись утопического *Города дам* Кристины де Пизан, нельзя принимать за свидетельство того, что парижские женщины в Средневековье занимались железным литьем и строили из камня. Подтверждающие это письменные свидетельства полностью отсутствуют не только для Парижа, но и для любого другого места во Франции. Напротив, как указывает Клавдия Опитц, документы утверждают, что женщины в немецких городах были вовлечены в гораздо более широкий спектр ремесел, чем француженки.

Гильдейские установления относятся в основном к наиболее «благородным» отраслям, в которых работали мужчины, и к работе «масте-

ров». Обычно женщины могли заниматься этими ремеслами только как вдовы мастеров, и лишь при помощи ассистентов, хорошо знающих дело.

Налоговые списки (такие как Парижские *taille*, или сборы), в которых имена перечислены с указанием рода деятельности, позволяют нам определить широкий спектр ремесел, которыми занимались женщины. Однако здесь упоминаются лишь незамужние женщины или вдовы. А как же замужние женщины? Имели ли они независимые занятия? Запрещалось ли им помогать своим мужьям? Это кажется неправдоподобным. Факты свидетельствуют, что жены ремесленников играли важную роль в торговле их изделиями. Кроме того, большинство женщин что-то знало об инструментах и приемах труда мужей, они должны были знать что-то о сырье и готовых изделиях и о порядках гильдии, в соответствии с которыми им не разрешат принять дело после смерти мужей. Во многих ремеслах женщины могли играть хотя бы вспомогательную роль на конечных стадиях процесса или когда возникали большие или срочные заказы. Маленькие отпечатки пальцев, которые нашли археологи на некоторых горшках, не доказывают, что женщины и дети действительно лепили горшки, однако они указывают на то, что женщины и дети брали горшки в руки до обжига.

Одно ремесло оставалось в руках женщин на протяжении Средневековья, по крайней мере, отчасти: это — производство тканей. Характер и размещение этой работы различались в различные периоды и в зависимости от социального положения, которое занимали женщины, ею занимавшиеся. В раннем Средневековье женщины занимались прядением, ткачеством и приготовлением сырья в женской части дома под руководством женщины-мастерицы[9]. Много сведений можно почерпнуть из документальных источников. Археологические исследования показывают, что в тот же период к домам вне жилых помещений пристраивались маленькие сооружения для вертикальных ткацких станков[10]. Когда позже производство тканей стало концентрироваться в городах и получили широкое распространение горизонтальные ткацкие станки, ткачество, очевидно, было изъято из женских рук, для которых осталось самое неприятное: обезжиривание и окрашивание, а также самое легкое: чесание, прядение, мотание и заправка станков[11]. В Италии, где производство шелка стало значительным в XII и, особенно, в XIII столетии, выращивание шелкопряда, обработка коконов, наматывание нити и обработка шелка были доверены женщинам и девушкам. Эти работы выполнялись вне дома, в мастерских, принадлежащих предпринимателям[12].

Ткань вырабатывалась из растительных волокон, а также из шерсти. Здесь большая часть работ выполнялась дома. Самым распростра-

ненным археологическим свидетельством являются не только терракотовые пряслица, но также веретена и прялки[13]. Несмотря на небольшую ценность, эти предметы встречаются в описях имущества, наряду с волокнами, прошедшими различные стадии обработки. Таким образом, документально подтверждаются бесчисленные изображения женщин, прядущих дома или пасущих овец. Этим занимались женщины всех классов общества, включая аристократок, на что указывают не только миниатюры, но и инвентари одного из замков герцога Бургундского, где упомянута прялка герцогини, предмет, без сомнения, скорее символически, чем утилитарно важный[14]. Многочисленные изображения красивых прялок, установленных на опоры, сохранились; однако обычно прялки были проще, чуть сложнее, чем палки, к которым крестьянки привязывали шерсть для чесания, и которые часто носили прикрепленными к поясам. Самопрялки, которые было гораздо сложнее транспортировать, чем прялку и веретено, появились значительно позже и только в городской местности.

Шить, согласно некоторым текстам, было тоже женским делом. В середине XI в. аббат большого эльзасского аббатства утверждает, что не может обойтись без услуг женщин, в чьи обязанности входит «забота обо всякой одежде»[15]. Однако к XV в. портняжное ремесло в большинстве городов перешло в руки мужчин. Обнаружение в различных археологических раскопках маленьких ножниц и наперстков, предназначенных для женской руки, тем не менее, подтверждает, что многие женщин было искусными швеями, даже в сельской местности[16]. В романах изображаются благородные женщины и девицы, искусные в вышивке и плетении поясов[17]. Археологи находят рамки, применяемые при этих рукоделиях, а также сами работы. Для создания поясов и лент, а также для отделки одежды, применялась техника, родственная плетению тесьмы.

Изображения процесса вязания появились значительно позже, хотя портреты XIII и XIV вв. изображают [Деву] Марию, пользующуюся пятью иглами для вязки бесшовного хитона, причем эти изображения находили во всех частях Европы, от Северной Германии до Пиренейского полуострова[18]. Инвентари дижонских торговцев шелком и бархатом в XV в. упоминают только небольшое количество игл для «делания носок», а единственные вязаные предметы одежды известные из письменных источников и археологических раскопок, — взрослые и детские шапки, детские носки и литургические перчатки[19].

Очень трудно определить, как соотносились количества ткани, делаемой для себя и на продажу. К концу Средневековья домашнее производство ткани почти исчезло. Торговцы тканями устанавливали цены на шерсть и ткани из смешанных материалов в достаточно широком

диапазоне, чтобы удовлетворить спрос любых покупателей. Однако и на селе, и в городе люди были обеспечены собственной пряжей из растительного волокна и нанимали ткачей, некоторые из которых были женщинами (такое заключение можно сделать, основываясь на свидетельствах некоторых описей в Бургундии)[20].

Женский труд

Независимо от статуса или богатства женщины, основной ее обязанностью была забота о семье, ее собственной или той, где она служила. Забота о членах семьи состоит из множества бесконечно повторяющихся дел. Матери, которые рожали в так называемом «естественном ритме», растили своих детей сами или, если могли себе позволить, с помощью нянь. Кормление, купание и укладывание спать были повседневными домашними делами. Очевидно, не все дети спали в колыбелях (их находили только в домах преуспевающих горожан, или это были расписные и резные шедевры, предназначенные для детей государей). Большинство детей, вероятно, разделяли со своими родителями простой соломенный тюфяк на полу, как на изображениях Рождества[21]. Тем не менее, отпечатки, найденные при раскопках раннесредневекового дома в Бребьере, были интерпретированы как следы от раскачивания колыбели[22].

Матери (или кормилицы) вскармливали новорожденных как грудью, так и искусственно: поначалу из рожков, а позднее из глиняных или стеклянных бутылочек. Они также готовили еду для остальных членов семьи. Чтобы лучше понять, как это происходило, нам полезно обратиться к находкам археологов, которые расскажут, как были устроены и обставлены дома, и какие материалы (дерево, глина и металл) при этом применялись. Описи иногда упоминают о запасах топлива. Из рисунков и письменных источников (например, документов следствия о ереси в катарской деревне Монтайу) нам известно, что женщины и дети, слишком маленькие для полевых работ, отвечали за сбор хвороста[23].

Разведение и поддержание огня возлагалось на женщин данного дома[24]. Даже в конце Средневековья большинство домов в деревне и беднейших городских домов имели открытый очаг, сложенный на земле[25]. Камины вначале появлялись в монастырях и замках; оттуда они перекочевали в дома буржуазии и менее богатой аристократии. Широко применялись железные треножники и крюки над очагом, хотя находили их только в домах более состоятельных крестьян; они украшали все городские дома, кроме самых бедных. Железные и бронзовые сковороды и котелки находили почти везде, но их количество

и размер зависели от состоятельности семьи. В ежедневном обиходе даже в самых состоятельных домах использовалась керамическая кухонная посуда; ее предпочитали металлической для приготовления супов. На многих кухнях был специальный бронзовый горшок, в котором готовили кашу для детей. Более специфические предметы для приготовления пирогов, макарон, вафель и решетки для жарки мяса и рыбы встречаются среди утвари зажиточных городских домов[26].

Носить воду для варки овощей и питья было женской работой. Тип сосудов зависел от страны и близости колодца или источника к дому. В Средиземноморье для забора и хранения воды применялись керамические сосуды разных размеров. Несколько севернее, в Бургундии, уже использовались кувшины меньшего размера, а в описях упоминаются кадки с металлическими ободками, из которых черпали питьевую воду.

Несмотря на развитие хлебопечения и даже ввоз готового хлеба (в таких городах, как Париж), выпечка хлеба была одной из самых важных обязанностей женщины[27]. Хотя создание водяных, а позже и ветряных мельниц избавило женщин от перемалывания зерна вручную, им все же приходилось ходить на мельницу. Абеляр не считал необычным, что монашеское аббатство нанимает «сестер» для замешивания теста и выпечки хлеба[28]. В сельской местности крестьяне должны были платить своему сеньору за право помола муки. В городах женщины брали хлеб, испеченный в общественных пекарнях, и в хлебных лавках. В иконографии имеется множество свидетельств того, что за обеспечение хлебом семей повсеместно отвечали женщины.

Еду обычно подавали женщины. Нам известно больше рисунков, изображающих пиры знати, чем изображающих обедающие городские или деревенские семьи. Все ли обедали в одно и то же время? Согласно показаниям, данным перед Инквизицией, еретики, которые посещали Монтайу, приглашались к трапезе, причем только взрослые мужчины сидели за столом, хозяйка и дочери прислуживали, а младшие сыновья ели у огня[29]. Однако должны были быть местные различия в манерах порядках за столом. Действительно, сам стол был в широком обиходе в Южной Европе (причем не только в царственных домах[30]), но редко упоминается в описаниях трапез простонародья в Бургундии XIV в. Небольшого предмета мебели, который называли «буфетом для еды» (что-то вроде тумбочки), вполне хватало, чтобы разместить немногочисленные блюда, которыми, вероятно, довольствовались бедные дома.

В то время, как в Средиземноморье XIII в. не была редкостью керамическая посуда — от больших блюд до индивидуальных тарелок, в Северной Европе того периода встречаются лишь редко завозимые

отдельные предметы. В течение всего Средневековья северяне продолжали делать деревянные сосуды, тарелки, разделочные доски, чаши всех размеров, выточенные бокалы, и даже в германских и славянских землях пили из чашек, сделанных из тоненьких дощечек[31]. Во Франции в XIV в. употребление олова проникло вплоть до крестьянской среды, огромное количество тарелок, горшочков, кубков и соусников из этого материала можно было найти в домах буржуазии. Применение серебра было строго ограничено[32]. Стекло вошло в употребление в Средиземноморье в XIII в. и позже распространилось на северные регионы, где долго соперничало с керамикой. Раскопки на месте деревни Драси в Бургундии доказывают, что во 2-й половине XIV в. в этой области о стекле не знали вообще.

Мытье всех этих предметов, конечно, было обязанностью женщин, однако, мы не знаем, как или где они это делали, и какие имели приспособления. Также мало сведений мы имеем о таких делах женщин, как мытье и стирка одежды. Для мужчин это должно было быть таким обыденным, а с другой стороны таким непривычным, что они редко писали об этом. Даже мещане Парижа в XIV в., которые писали трактаты о поддержании домашнего хозяйства для наставления своих молодых жен, очень мало говорят об уборке, за исключением некоторых советов о том, как избавиться от блох или других вредных насекомых[33]. Мало что нам могут прояснить и романы, документы судов, описи имущества и художественные произведения, даже когда образы на них достаточно отчетливы. Женщины в Монтайу и в других местах выбирали вшей у своих мужей и детей[34]. В одном романе дворянин заходит в женские покои и снимает рубашку, чтобы девицы могли его вычесать[35]. До нас дошли щетки, состоящие из маленьких метелок и двух рядов зубьев, сделанных из дерева, кости или слоновой кости (эти предметы часто находят археологи). В городах поддерживать здоровье помогали общественные бани и индивидуальные купальни, а так же ношение хорошего полотна и уход женщин дома — жен, дочерей и служанок. Однако, среди городской бедноты, которая имела лишь бадью для мытья и таз для рук и лица, и крестьян, для которых полотенце было редкостью, женщины, скорее всего, не проводили слишком много времени в уходе за собой или членами своих семей[36].

Легко было заботиться о полотне, которое вошло в широкое употребление гораздо раньше, чем раньше думали ученые. Хотя лохани для стирки, часто каменные, часто упоминаются в описях дижонских хозяйств XIV и XV вв., изображений их мало. Способ стирки с применением пепла из очага, очевидно очень похож на тот, который известен в сельских местностях Франции вплоть до нашего столетия. Описи и миниатюры свидетельствуют о существовании маленьких щеток для

удаления грязи с шерстяных тканей, но мы можем только догадываться, каков был процесс чистки и другие приемы стирки.

Уборка была лишь частью домашних дел, которые воспринимались как исключительно женская область деятельности. Хозяйка дома не отвечала за ремонт стен, дверей и крыш. Способы уборки дома, конечно, существенно зависели от типа жилища и возможностей хозяек, однако, основными инструментами были самые простые: метлы и тряпки.

Внутреннее устроение дома

Даже те женщины, которые должны были зарабатывать себе на жизнь или помогать семейному бюджету, работая дома, большую часть своего времени проводили в заботах о семье, к которой принадлежали по рождению, выйдя замуж, или в которой служили. Это были главным образом работы в доме или в непосредственной близости от него. Конечно, по-разному жили люди в домах разного размера и типа, разных периодов истории, областей и социальных классов. Археологические исследования, проведенные по всей Европе, расширяют наши знания о средневековом домашнем хозяйстве вне стен замков и богатых домов, многие из которых претерпели много более поздних переделок. Благодаря раскопкам деревень, бедных кварталов городов и укрепленных домов дворянства, археологи дали нам много сведений о сравнительно скромных домах, в которых жили большинство семей.

Очень долгое время самым распространенным жилищем были дома с глинобитными стенами и на столбах. Внутреннее пространство было достаточно просторным и разделено на функциональные части. Постепенно дерево было заменено камнем и кирпичом, вначале в южных регионах, а много позже по всему континенту. Хотя у любопытных жителей Монтайу все еще была возможность «приподнять крышу соседского дома» и посмотреть, что происходит внутри, уже в XIII в. дома не были столь бедны, как это часто изображалось[37]. Археологические исследования разбивают карикатуру на средневековый дом, изображающую его лачугой, в которой животные и люди живут под одной крышей.

Хотя есть многочисленные исследования средневекового жилища, лишь некоторые ученые рискуют перейти его порог и описать, как люди жили внутри[38]. Когда речь идет о таких сложных структурах, как замки, городские дома и многоэтажные сельские здания, материальные свидетельства зачастую трудно истолковать. Тем не менее, есть несколько текстов, описывающих интерьеры достаточно подробно, так что мы можем с уверенностью сказать, как выглядела женская часть дома. Рассмотрим, например, принадлежащее Ламберту из Ардра тор-

жественное описание деревянного замка, основанного владетелем Ардра, Арнульфом II[39]. Главное строение состояло из кладовых, спален, чердаков и подвалов; спальня «господина и его жены» находилась в центре, по сторонам от нее находились две сугубо женские комнаты: комната для служанок и дортуар для детей. Углубление для очага в спальне господина, где разводился огонь для ухода за больными и кормления младенцев, свидетельство того, что эти дела были в юрисдикции госпожи и ее приближенных.

Даже в домах, где пространство не было так строго разграничено, иногда возможно определить, для чего были предназначены разные его части, анализируя местоположение находок в уничтоженных огнем домах (благодаря чему вещи повседневного обихода находились в тех местах, где они использовались или хранились). В укрепленной сицилийской деревне Брукато[40], так же как и в винодельческой деревне Драси[41], типичный дом состоял из двух комнат; одна выходила прямо на улицу или во двор, в другую можно было попасть только через первую.

На Сицилии первая комната использовалась как кухня и столовая. Часто в ней располагалось два камина, меньший из них был на полу, другой выше был или печью для хлеба или кирпичным камином для выпечки печенья. Посуда или ее фрагменты, найденные неподалеку, включая треножники, сковороды, сита, металлические разделочные ножи, глиняные горшки и формы для печенья, позволяют нам представить повара за работой, нагибающегося, чтобы заглянуть в печь с хлебом, или помешивающего кипящий котелок на нижнем очаге. Брошенные кости, найденные в углу комнаты напротив очага, наводят на мысль, что здесь принимали пищу. На кухне также находились различные миски, горшки и фаянсовая посуда. С тех пор как огонь, приготовление пищи и добыча воды стали женскими обязанностями, кухня-столовая приобретает подчеркнуто женские характерные черты, в подтверждение чему служит присутствие здесь прялок и наперстков, а также пуговиц и других застежек, предназначенных, в основном, для женской одежды. Очевидно, двери во вторую комнату не было, а комната была, вероятно, достаточно темной. В этой комнате спали с людьми и домашние животные, и собаки с кошками, пришедшие к дому в поисках упавших со стола хозяев костей. В некоторых домах были каменные скамьи или дополнительные очаги возле двери. Вторая комната использовалась также как хранилище, на что указывает присутствие здесь больших сундуков, глиняных черепков, мешков зерна и инструментов.

Дом виноградаря в Бургундии, который можно отнести приблизительно к тому же периоду, был гораздо проще. В нем был только один

очаг на уровне пола, но он был аккуратно сложен из битой земли, иногда перемежающейся рядами каменной кладки. Простая кровать (обозначенная присутствием обгорелой материи) стояла в углу, напротив очага. В домах Бургундии вторая комната использовалась в основном как хранилище. Крупы и орехи собраны в сундуки, а бочки, глиняные горшки, кувшины и чаши явно использовались для хранения и употребления вина. Наличие порога, замка и железных петель и щеколд свидетельствует о том, что жилое помещение четко отделялось от кладовой. В этой комнате также нашли следы сельскохозяйственных орудий, среди другой собственности, которой семья придавала особую значимость: деньги, обручальные кольца, связки ключей. Предметы, которыми часто пользовались женщины данного дома, были сложены возле двери: это были наперстки, гребни для конопли, а также различная кухонная посуда.

В археологических раскопках редко можно найти мебель, за исключением случаев, когда земля влажна или находится под слоем воды. К счастью, мы располагаем описаниями внутреннего обустройства обоих типов домов: городского и деревенского, последних столетий Средневековья. Несмотря на то, что бедные часто устраивались на соломенных тюфяках прямо на полу, кровати с покрывалами были достаточно обычны в более состоятельных домах. Покрывала были крашенными и иногда из ворсовой ткани. Переносные скамьи, которые позволяли или сидеть и наблюдать за камином, или сидеть спиной к жару, были еще редки (как и камины), но стулья, табуреты и скамьи без спинок широко использовались. Столы были распространены в городах в основном одной разновидности — двухсоставные, установленные на козлах; однако их не находят в большинстве крестьянских домов, в которых обходятся «буфетами», умещающими только котелок и пивную кружку. Односоставные столы, как кажется, встречались чаще в Средиземноморье, чем в Северной Франции. Самым распространенным вместилищем для хранения были сундуки, чаще простые, но иногда и украшенные росписью или резьбой. Они служили для хранения круп и другой пищи, посуды, полотна, одежды, инструмента, весов и сырья. Лишь самые богатые горожане имели застекленные шкафчики для выставления оловянной посуды и серебра напоказ.

Вне дома

Женщины по делам должны были часто выходить из дома. Нужно было принести дров для огня и воды для домашнего хозяйства. Вода внутри дома была доступна только в хорошо внутренне обустроенных городских строениях. В остальных случаях постоянные путешествия на

источник или к фонтану были неизбежны. Женщины и дети часто совершали эти походы вместе, неся кувшины, посуду, котелки или белье. Уход за садом также требовал проводить много времени вне дома. Помимо ухода за растениями эти работы включали подвязку ростков, удобрение почвы золой и домашними отходами (как показали раскопки), а также сбор урожая.

Жители Монтайу проводили часть своего дня на улицах, отданных в распоряжение женщин и детей, пока мужчины работали в полях[42]. Археологические исследования некоторых французских деревень показывают, что дома имели дворы, часто разделенные между несколькими строениями, таким образом, удовлетворялась потребность отделить «темный и задымленный» дом от общедоступной улицы[43]. Здесь женщины могли общаться, одним глазом приглядывая за огнем, детьми и домом. В укрепленной сицилийской деревне Брукато дела обстояли почти так же. Выход дома смотрел на улицу, где, как говорят нам археологи, сушили и чинили сети. В таких поселениях присутствие мужчин, естественно, было более заметным и постоянным, что в общем случае характерно для городов.

Монтайу было исключением, поскольку часть его мужского населения уходило на летние месяцы. Большинство крестьянских работ выполняется вне дома и даже вне деревни[44]. Следовательно, власть мужчин над крестьянским хозяйством осуществлялась лишь время от времени. Многие жители позднесредневекового города были крестьянами или виноделами, и их жизнь мало отличалась от жизни тех же крестьян. Там, где было много торговцев и других людей, которые работали дома, контраст между мужской и женской половинами был меньше, и было меньше различий по половому признаку в городской жизни вообще.

11

Женщина изображенная

Кьяра Фругони

Церковный взгляд

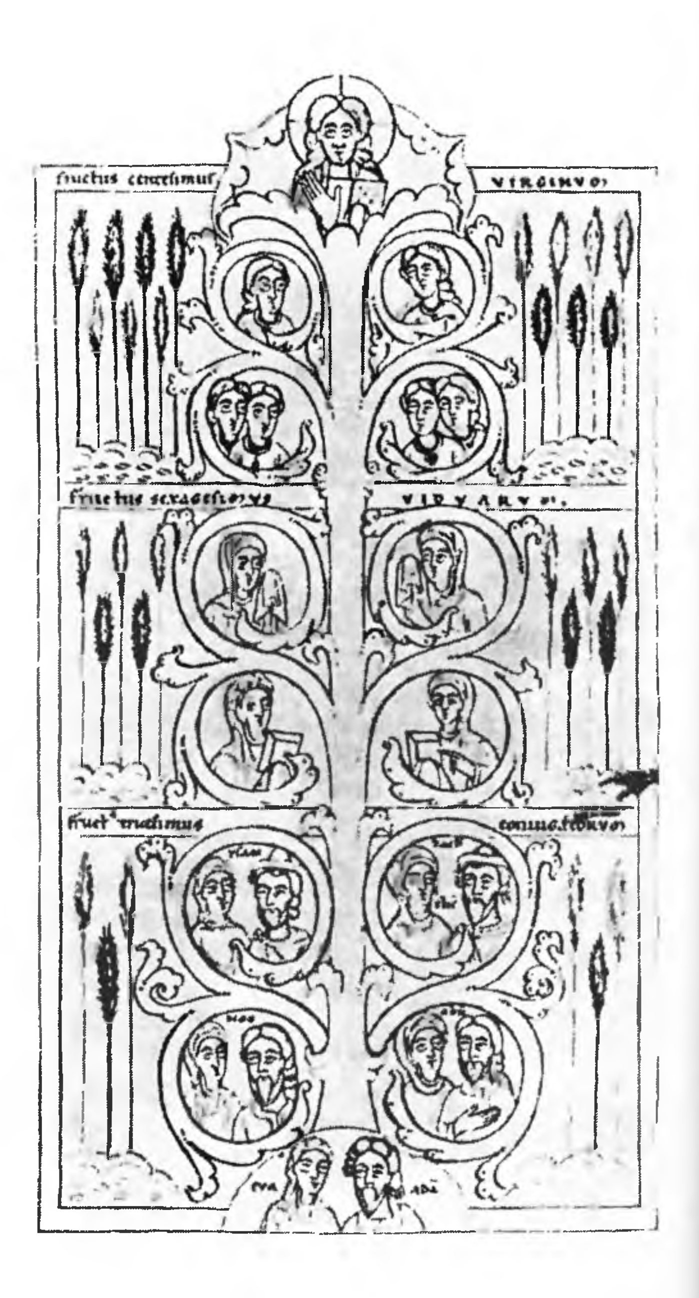
По Книге Бытия, проклятие деторождения пало на одну Еву. Тяготы плотского соединения, таким образом, стали бременем женщины: наследницы Евы должны становиться женами и матерями. На миниатюрах Библии Мутье-Гранваля (около 840 г.), последовательно рассказывающих историю Творения и Грехопадения, негативная роль Евы сильно подчеркивается (рис. 1)[1]. И наоборот, пот на лбу пашущего Адама свидетельствует, видимо, о радости: «И если какой человек ест и пьет, и видит доброе во всяком труде своем, то это – дар Божий» (Еккл. 3:13). Труд был единственным путем к открытию затворенных дверей Рая.

Брак, подчеркивал св. Иероним, связан с состоянием человека после Грехопадения. Девственность, принадлежащая небесной сфере, которой позволено было наслаждаться только Прародителям и к которой должен стремиться каждый христианин и, в частности, каждая христианка, должна помочь возвращению. Ева, *активная* грешница, сравнивается с Девой Марией и противопоставляется Той, которая *пассивно* приняла обращение свое в средство Искупления. Как объясняет анонимный стих, восходящий, возможно, к IX в., *Ave*, произносимое Ангелом Благовещения, – это палиндром имени *Eva*[2].

Мария, которая родила, оставшись Девой, была единственной женщиной, чье материнство воистину в точном смысле слова похвально, поскольку ее тело не познало супружеского соития. Она была образцом для всех женщин, образцом, который был женщиной, не придающей никакой ценно-



1. *История Адама и Евы*. Около 840 г. Лондон, Британская Библиотека



2. *Speculum virginum*. Три состояния, XII в. Ватикан, Апостольская Библиотека Ватикана

сти женскому телу и его естественным функциям. Из трех состояний, на которые Церковь разделяет женскую часть человечества: замужество, вдовство и девство, – последнее очевидно занимает первенствующее место. Евангельская притча о зерне, которое, в зависимости от земли, в которую

упало, дает сто, шестьдесят или тридцать новых колосьев (Мф. 13:4–9), была приложена к девству св. Амвросием (сотню раз) и св. Иеронимом ко всем трем состояниям (замужество приносит меньше всего), и было сделано сравнение, имевшее чрезвычайно важные последствия[3].

В поэме XII в. *Speculum virginum* (*Зерцало дев*) эта притча анализируется в мельчайших подробностях; рисуются картины, наполненные библейскими и житейскими примерами, в которых три состояния расположены в порядке восхождения к совершенству[4]. На миниатюре, иллюстрирующей поэму в рукописи XII в. (рис. 2), три состояния представлены в маленьких медальонах, образованных закругляющимися ветвями родословного древа, чьи корни уходят к Адаму и Еве, первому примеру *ordo coniugatorum*. Следуюшие три супружеские четы в нижней части дерева – это Ной, Авраам и Исаак с женами, имена которых не надписаны, и Захария с Елизаветой; средняя часть занята вдовами, верхняя – девами. На вершине древа – изображение Христа. Восхождение к совершенству, предполагаемое древом, ведет, по словам св. Иеронима, «к освобождению нас от ветхого человека в себе и рождению нового, затем мы переродимся во Христе девственном»[5].

То, что Западная Церковь хотела, чтобы ее клир сохранял безбрачие, преобразовалось в негативное отношение к браку, подкрепляемое словами св. Павла (1 Кор. 7:6–9). Св. Августину даже пришлось убеждать верующих в том, что брак не приводит неизбежно к проклятию[6]. Однако было трудно найти достаточно убедительный пример для подражания, чтобы принять худшую альтернативу. Родители Марии, Иоаким и Анна, вышли из обычного детородного возраста, как и родители Иоанна Крестителя, Елизавета и Захария; ни одна из этих пар не могла быть образцом союза, предполагающего брачную связь. Их союз был визуально «перемещен» в сцены, представляющие символический союз: встреча у Золотых Ворот, Мария, приветствующая Елизавету в доме ее. Эти семьи не развивались в естественном ритме человеческой жизни, результатом чего было экстраординарное, не зависящее от человека событие в конце жизни.

С другой стороны, в классической древности ритуал брака часто изображался на саркофагах, поскольку рассматривался как важный момент в жизни человека, наряду

со сценами побед над врагами, милостей победителя и жертв, приносимых богам. Эти четыре действия символизировали четыре добродетели, которыми должен был обладать хороший римский гражданин: *concordia, virtus, clementia, pietas.* Сами императорские четы изображались на монетах с *dextrarum iunctio* (держась за руки); гармония, которую они демонстрировали в своей личной жизни, гарантировала гармонию в жизни общественной. Церкви несподручно было усвоить себе столь позитивный взгляд на брак. Обратите внимание на то, как мало святых состояло в браке.

Еще большее затруднение Церковь испытывает, когда речь заходит об Иосифе и Марии. Иосиф всегда изображается старцем; в сценах Рождества он обычно изображен спящим или сидящим спиной. В поздней античности мифическое рождение Александра Великого от сочетания Олимпиады с волшебной змеей обозначено изображением Филиппа, решительно отворачивающимся от жены; эту сцену представляет напольная мозаика примерно IV в. по Р. Х., хранящаяся в Баальбекском музее в Бейруте (рис. 3)[7]. Поза Иосифа не есть поза непочтительности. Она следует античным изображениям отречения от отцовства, благоговейно позволяя показать освящение божественного Ребенка Святым Духом.

Вплоть до XI в. изображения брака Иосифа и Марии были крайне редки. На миниатюрах бревиария, датируемого приблизительно 1100 г. (рис. 4), мы видим, как священник ведет Марию за руку, будто торопя ее союз с Иосифом. Заметьте, что ни у кого нет нимба; он появится в следующей сцене, сцене Рождества. На самом деле иконография брака имеет столь негативный подтекст, что ее легко использовать для изображения дьявольского искушения, как показывает капитель XII в. из церкви Святой Магдалины в Везеле́ (рис. 5). На месте священника мы видим дьявола, который все тем же жестом предлагает женщину св. Бенедикту, торопя адскую дьявольскую «свадьбу». Победу монаха символизирует священная книга, которую он прижимает к груди, как щит, хотя, если верить словам Григория Великого, победа была одержана только после того, как Бенедикт пал на ложе с шипами, тогда и язвы его души были исцелены. Три фигуры подписаны: *Sanctus Benedictus, diabolus* и еще раз *diabolus.* Женщина и дьявол были полностью взаимозаменяемы: для скульптора образ и символ были од-





4. Брак Иосифа
и Марии



5. Капитель XII в.
из церкви Святой
Магдалины
в Везеле

Картина, которую я пока набросала приблизительно, яркими, контрастными красками, нуждается в точном нанесении теней, прежде чем станет законченной. Церковь, провозгласив брак таинством в начале XII в., присвоила себе все права на его регулирование. Это было высшей точкой векового процесса, нацеленного на одухотворение этого института. Церковь пыталась запрещать браки, принудительно навязываемые чете, уменьшить число кровнородственных связей, санкционировать нерасторжимость союза. Однако прежде всего она попыталась придать юридической сделке большее достоинство, сопровождая ее специальным благословением, чтобы поднять его значение до таинства. (Тем не менее, принятая Церковью идея о том, что брак



6. *Брак*. Части капители в церкви Свв. Гервасия и Протасия в Сиво, начало XII в.

есть «меньшее зло», и выбор девства и целомудрия превосходит его, не теряла значения.)

Подробное изучение *Index of Christian Art* в Принстонском университете показало: несмотря на то, что от времени до XI в. сохранилось только три миниатюры с изображением брака Иосифа и Марии[10], на рубеже XIII и XIV вв. происходит резкое увеличение количества таких изображений, и это свидетельствует о том, что новое таинство стало предметом сознательной и постоянной рефлексии. Отголоски переоценки значения брака можно найти в деревянной статуе, предположительно изображающей графа Хуго I Водемона и его жену, Анну. Правда, то, что это — скульптурный памятник, делает его совершенно исключительным





7. Хуго I Водемон и его жена. Церковь кордельеров, Нанси, после 1163

для своего времени. Хуго ушел в крестовый поход в 1147 г., вернулся бедным пилигримом много лет спустя и вскоре, между 1161 и 1163 гг., умер. Надгробная группа (рис. 7) изображает, как кажется, долгожданную встречу графа с женой после долгой разлуки. Граф сжимает в руке тяжелый посох, а хорошо заметный крест на его одежде свидетельствует о походе в Иерусалим. Жена обнимает его, одной рукой обхватив за шею, а другую положив ему на грудь в соответствии с иконографической традицией изображения Марии, держащей своего Сына, снятого с креста. Объятия, в которых жена – активный партнер, знаменуют окончание приключений крестоносца. Религиозные и военные свершения индивидуума, в конечном счете, находят разрешение и участие в жесте, символизирующем силу, долговечность и взаимность его отношений с женой.

В обществе дьявола

Топос, на котором я не буду подробно останавливаться, в общих чертах выглядит так: дьявол, переодевается юной девушкой и – это является существенной частью жития святого – внезапно является, чтобы испытать добродетель святого. Упомяну только один пример: тщательно выписанную фреску в *Фиваиде* на Пизанском Монументальном кладбище, приписываемую Буффальмако и датируемую 1343 г. (рис. 8). Доминиканец Джакопо Пассаванти сообщает такую историю[11]. Однажды дьявол, приняв вид девушки-пилигрима, ухитряется растрогать монаха своими слезами. Снаружи – кромешная тьма, а ночь полна дикими зверями. Едва оказавшись в келье монаха, девушка попыталась соблазнить его, но он не поддался, ибо имел дар зреть сквозь обличье. На фреске изображены две самые яркие сцены этой истории. На первой картине аффектированный жест монаха: он держит прекрасную путешественницу за руку и смотрит в ее внимательные глаза (хотя черные копыта выдают ее истинную природу), он заводит ее в свою пещеру, вход в которую неблагоразумно открыт. Затем мы видим сцену поражения дьявола. Пустынник выглядывает из-за скалистого уступа, который частично защищает его – даже среда отражает эмоциональное преображение – и изгоняет лжепилигрима своим посохом. Все это время безрогий демон наблюдает за сценой с возвышения, находящегося

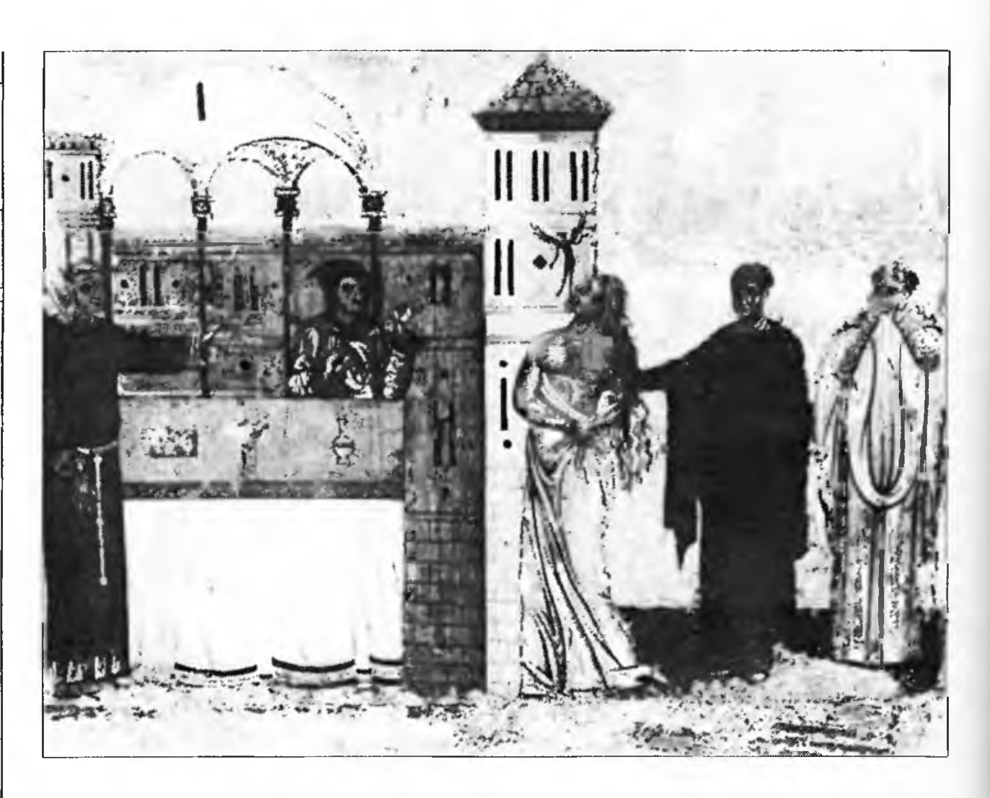


непосредственно над пещерой. Зритель не мог не увериться в том, что дьявол всегда поблизости, что возможность греха может крыться даже в акте милосердия, и что победа реальна, только если человек вел аскетический образ жизни и полностью избегал женщин.

Другой необходимой частью жития святого являлся акт изгнания диавола. То, что среди одержимых дьяволом женщин было больше, чем мужчин, можно объяснить хорошо известной взаимосвязью женщина – дьявол. Это было так привычно в те времена, что зритель мог считать вполне естественным, что дьявол избрал женщину своей любимой личиной. С «женской точки зрения», длинный список одержимых женщин мог бы рассматриваться как симптом отчуждения и неудовлетворенности, испытываемых женщиной из-за отведенной ей в обществе роли. Момент наступления одержимости знаменует приобретение магической силы для освобождения – без всяких сомнений в исходе. Эксцессы женщин легко приписывали дьяволу: галантный экзорцист обеспечивал счастливый конец. В этот момент, тем не менее, женщина была важна. Она становилась на

8. Буффальмако, *Фиваида*. Деталь фрески *Дьявол, одетый пилигримом*. Пиза, Монументальное кладбище, ок. 1343 г.





9. *Одержимая*, деталь образа *Св. Франциск в житии*, Пиза, Музей Сан Маттео (временно в церкви Св. Франциска), 2-я половина XIII в.

этот опаляющий миг главным действующим лицом в исключительном событии, и ее забытая жизнь сверкала в свете огней рампы.

На одном из клейм образа конца XIII в. *Житие Святого Франциска* (рис. 9) сила святого передается тем, что он исцеляет одержимую женщину. Мастер пишет ее в оковах, с лицом, отображающим внутреннюю борьбу, но было бы большой натяжкой отнести растерзанную одежду, обнажившую грудь, на счет усилий в борьбе. Длинные волосы — достаточное свидетельство неослабевающей угрозы для мужчин; маленький бес мог вылететь из ее тела, но она всегда будет дочерью Евы-искусительницы.

Прóклятая женщина в миру

Женоненавистничество, которое инспирировало содержание огромного *Страшного Суда* в тимпане церкви Св. Лазаря в Отёне (XII в.), становится очевидным из простого под-

счета: только две женщины отправлены в рай, а четыре осуждены на ад.

Подобным образом на фреске начала XII в. *Ад* из Санта-Мария Маджоре, в Тоскане, возле Витербо (рис. 10), огромная волчья голова с острыми, как бритва, зубами поглощает только женщин, по мере того, как дьяволы забрасывают их в пасть вилами. Художник полностью использовал доступное ему пространство свода триумфальной арки, поместив голову чудовища вертикально, усиливая этим его устрашающий вид. Отчаяние женщин — белые покрывала обличают в них монахинь — резко подчеркнуто тем, как они разрывают рот в мольбе, явно обращенной к чувствам зрителя, который с ужасом видит, как их протыкают и мучают вездесущими вилами. Монахини занимают самые глубины ада, поскольку изменили выбранному пути; их наказание пропорционально их падению. Они приняли чрезвычайный и безвозвратный обет безбрачия, отделив себя тем от остальных женщин, но не исполнили его и, следовательно, должны быть наказаны, как восставшие ангелы, за то, что повергли образ добродетельного аскетического жития в самоотречении в грязь. Фреска обращена к прихожанам, в основном мирским мужчинам и женщинам; присутствие в самых кромешных глубинах ада монахинь есть свидетельство давления, оказываемого на всех принявших этот образ жития. Женоненавистничество мужчин поощрялось (даже самые духовные женщины хитры и все полны лжи!), женщины вынуждены были принять негативный образ своего пола (даже та женщина, которая презрела брак и идет путем покаяния, не может быть уверена, что достигнет небес!).

Пример заботы о женщинах, изображенный (что бывает очень редко) с женской точки зрения, можно найти во фрагментах *Страшного Суда*, хранящихся в Ватиканском музее. Точной датировки этого произведения нет, возможно, это 2-я половина XI в. (рис. 11). Жертвователем признана аббатиса бенедиктинского женского монастыря Святой Марии на Марсовом Поле, в Риме. Мы можем прочесть *Constantia abatissa* рядом с *Do*[(*m*)*n*]*a Benedicta ancilla D*(*e*)*i* перед стенами Небесного Иерусалима, где Дева Мария не случайно находится в окружении двух святых. При фигуре, которую ангел тянет за волосы в ад, надпись: *q*(*ui*) / *patre* / *v*(*e*)*l* / *matre* / *maledi* / *xit;* при фигуре в глубине, подхвачен-

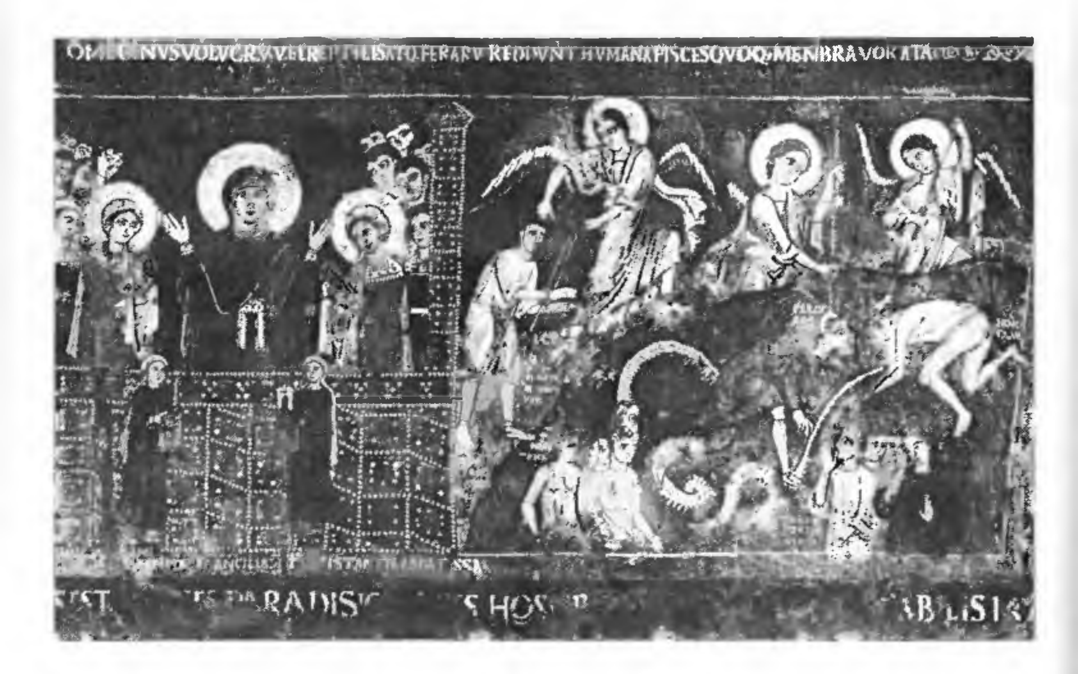




10. *Пасть дьявола.* Деталь фрески в триумфальной арке церкви Санта Мария Маджоре, Витербо, начало XIV в.

ной на вилы другим ангелом, стоит: *periu / ros, homi / cidas, mulier / qui in [e] / clesia / loc(u)t(a), mere / trici, ... sa / velata.*

Хотя длинные надписи, поясняющие разные сцены на этой иконе, написаны правильной латынью, а некоторые — леонинским стихом, язык адских сцен менее правилен, ближе к народному. Кажется, что мы слышим голос аббатисы, поручающийся в заботе о судьбе всех женщин, а особенно своих монахинь. Язык тяготеет к народному (это обуслов-



11. *Ад*, деталь *Страшного Суда*, 2-я половина XI в., Ватикан, Картинная галерея

лено близостью к действительности: ужасы, изображаемые в живописи, суть отражение греховной жизни, которой в настоящем живет зритель). Эти женщины, выбравшие строгий путь молчаливой молитвы, должны были бояться в первую очередь грехов, обратных тем добродетелям, в которых они призваны упражняться. Этим объясняется особое внимание, уделяемое грехам речи, извращенному и бездумному пользованию языком: горе богохульствующим; горе нарушившей обеты или злословящей родителей своих; горе разговаривающей в храме (тут взор аббатисы обращается на тех ее монахинь, что призваны прислуживать при совершении литургии).

Даже с точки зрения композиции это изображение ада замечательно абсолютным зрительным преобладанием женщин. Вверху мы видим клятвопреступника и убийцу; внизу – две отдельные группы, опознаваемые по надписям как чисто женские. Слева компактная группа обнаженных проституток, сожигаемых пламенем в то время, как одну из них кусает змея: проститутка, которая продает свое тело – это полная противоположность монахине, которая полностью отказалась от плотских удовольствий. Справа, рядом с болтливой *mulier,* мы видим молодую женщину в черном

и с длинными волосами, она держится руками за голову, на лице — выражение боли (несколько мужчин на заднем плане пристально смотрят на нее). В надписи не хватает нескольких букв: ... *sa / velata.* Святой Павел, в отрывке из I Послания к Коринфянам, где он утверждает превосходство мужчины над женщиной (14:34–36), приказывает женщине безмолвствовать во время собраний: *turpe est enim mulieri loqui in ecclesia.* Надпись возле болтливой женщины вторит этому стиху. Несколькими стихами ранее (11:5–6) апостол предписывает женщине покрывать голову во время молитвы или остричь волосы: *nisi velatur mulier, tondeatur.* Намереваясь подчеркнуть символизм длинноволосой женщины, художник должен был помнить этот стих, как очень близкий ко второму указанному стиху, приспособляя его к собственным целям. Пропущенное слово можно было бы, следовательно, дополнить: *intonsa velata.* Монахиня должна обрезать волосы, когда дает обеты, и держать голову покрытой. В таком случае осужденная, которая при жизни не решилась освободиться от своих локонов (соблазн даже для искушенных мужчин), являет своими длинными волосами эмблему греховного тщеславия.

Соблазны плоти

Лествица добродетелей (рис. 12) — это миниатюра из *Hortus deliciarum* Геррада из Хоенбурга[12]. На ней изображены христиане, расположенные в соответствии с их образом жизни, в отчаянной борьбе на пути к совершенству. Супружеские пары — первые, кто падает вниз.

Внизу изображены материальные блага, обладающие особой соблазнительной силой: роскошные одежды, праздничный стол, драгоценности, оружие, прекрасный город. У основания лестницы — дракон с широко открытой пастью угрожающе дышит на тех, кто начинает подъем. *Laica* и *miles* падают почти сразу, с нижней ступени. Подпись гласит: «рыцарь и его жена (*laica mulier*) представляют всех неверующих мирян, которые сребролюбивы, горды, прелюбодейны, любят прелести мира сего и так привязаны к земным вещам, что редко обращаются к Небесам и не мыслят о награде на небеси (*coronam vitae*)».

Со следующей ступени низвергается клирик, отвлеченный подругой (*amica clerici*) — элегантной женщиной, кото-


Anglica
Corona vite

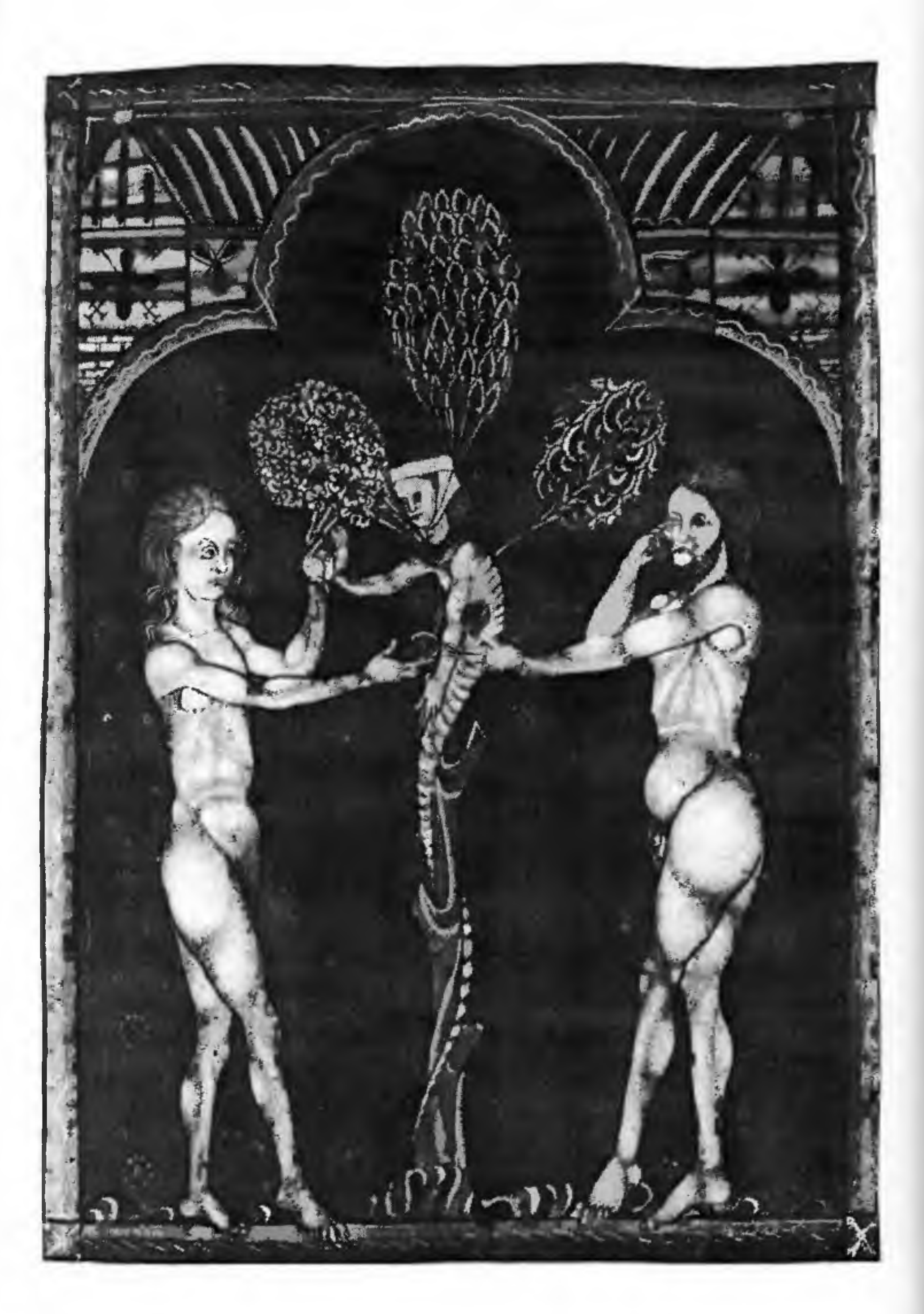
рая зовет его с городской стены. Та же участь уготована монахине, увлекшейся соблазнительным предложением золота и денег от священника. Монах, затворник и пустынник, который благодаря этому достиг верхних ступеней лестницы, начал падать, теряя опору под ногами, увлекаемый властью богатства, желанием удобной постели и излишним вниманием к огороду. Девочка, кажется, одна удостоилась от Бога венца жизни вечной. Увы, фигура оказывается символом, изображением добродетели милосердия.

Мало того, что женщины занимают нижние ступени лестницы, будучи, как подразумевает Херрад, более легкой добычей для дьявола; они сами по себе суть воплощение соблазна. Из шести случаев падения в трех причина связана с присутствием женщины. Возможность впасть в грех всегда, кажется, возникает одинаково: по слабости плоти. В Апокалипсисе самым страшным искушением, «понятно», является женская плоть, предлагаемая «Великой блудницей», изображенной на многих миниатюрах восседающей на драконе.

В религиозной литературе, написанной мужчинами, особенно монахами, женщины были лишены всего человеческого и душевной глубины. Они были не более и не менее, как проекцией мужского — преступного — вожделения. Самым очевидным тому подтверждением было частое изображение в сцене грехопадения Адама и Евы змея с привлекательной женской головой. Художник, знакомый с классической традицией о полуженщинах-полуптицах сиренах, колдуньях, заманивавших своей песней моряков на смерть, должен был «объяснить», как змея может шипеть слова искушения. Эту находку унаследовали и сохранили средневековые мистерии, в которых было легче выпустить на сцену человека одетого змеей. (Сохранившиеся глоссы устанавливают, что у идеальной рептилии и груди должны были быть женские.)

Одна из миниатюр, предваряющих английскую псалтырь, датированную 1270–1280 гг., изображает Искушение и Грехопадение (рис. 13) как единый эпизод[13]. Змей почти полностью антропоморфен, даже взял из женской моды хорошенький маленький чепец и воротник. Запретный плод преподнесен Еве вкрадчивым жестом; та отдает его Адаму. Цикл подобных миниатюр мог применяться в образовательных целях, для псалмов, по которым детей обучали латыни, чтобы помочь им научиться конструировать

12. Херрад из Хоенбурга, *Hortus deliciarum. Лествица добродетелей,* XII в. Рисунок А. де Бастар д'Эстена по миниатюре в рукописи Муниципальной библиотеке Страсбурга, позже уничтоженной пожаром



фразы, описывая картинку. Так что женскую опасность изучали вместе с грамматикой.

То, что змей наделен женским лицом, указывает на то, что грех был испытан и отражен с чисто мужской точки зрения. Однако здесь есть несообразность: Разве Ева не прельстилась бы скорее лицом симпатичного юноши, чем молодой девушки?

Поскольку Ева не знала, как с умом пользоваться даром речи, она была первой, кто ответил змее. Эта слабость перешла к наследницам Евы, которые, подстрекаемые дьяволом, разводят пустые разговоры, даже в храме, где каждое слово должно быть обращено к Богу. Таков, видимо, смысл витража в приходском храме Стенфорда (Нортхемптоншир), датированного приблизительно 1325–1340 гг. На нем группа из трех женщин, одна на переднем плане нарочито держащая неиспользуемые четки, окружена зловещим образом двумя радующимися демонами[14].

Длинные волосы были традиционным символом соблазна, исходящего от женщины, эмблемой опасности, которой грозит женщина. У сирен всегда были длинные волосы (русалки были средневековым изобретением). Такова Мария Магдалина у подножия Креста, тоже изобретенная Средневековьем (ее жизнь включает в себя жизни всех Марий Евангелия, частично даже жизнь Марии Египетской). У Марии Египетской, кающейся куртизанки, которая искупала бурное прошлое покаянием и уединением, действительно были длинные волосы[15]. На капители XII в. из монастыря Св. Стефана в Тулузе, можно видеть ее метаморфозу. Справа здесь можно видеть (рис. 14), как Мария, еще по-прежнему одетая в роскошные одежды грешницы, получает три монеты от неизвестного Божьего посланника и покупает на них хлеб для путешествия через пустыню. Слева она распускает волосы, которые падают ей до ног, когда она вступает в воды Иордана, делая первые шаги к очищению. На другой стороне капители изображена ее встреча с аввой Зосимой и чудесные похороны, на которых лев копал ей могилу.

Как сообщает Доменико Кавалка, Зосима впервые увидев святую, появившуюся в пустыне, он даже не понял, что это – женщина. Он был уверен, что это «великий и святой отец обнаженная фигура с черной высушенной солнцем кожей, и волосы до плеч белые, как шерсть»[16]. Ее волосы,

13. *Искушение Адама и Евы*. Кембридж, Колледж Святого Иоанна



14. *Кающаяся Мария Магдалина*, часть капители, XII в. Тулуза, Музей Тулузы

теперь белые и короткие, как у мужчины, не обличали более похоти. В другой версии жития волосы святой были длинными, но для того только, чтобы скрыть ее женское тело наподобие руна.

Мысль, которую Церковь внушала своим последователям, распаляя их фантазии и негативно влияя на мужское видение женщин и их видение самих себя, состояла в том, что женщины мучат мужчин различными способами. Мужчины грешили, когда злоупотребляли своими возможностями и идеями или не могли контролировать свои побуждения и чувства. От женщин ничего не требовалось, поскольку их плоть неумолимо вела их к падению. *Женщины сами не грешат; они средство для того, чтобы согрешили мужчины.*

Лик смерти

Ева поддалась дьявольскому искушению, и благодаря этому первородный грех, смерть и вечное проклятие вошли в этот мир. Роковая слабость Евы сделала ее особенно уязвимой и виновной — она была источником зла! Все женщины после нее были такими же, за исключением Девы Марии. Когда около 1340 г. Смерть впервые была изображена как абстрактное понятие, символ личного рока, истребляющего все человеческое (Смерти, не мертвеца), гибридная фигура приняла вид старой ведьмы с когтистыми руками и ногами и с крыльями летучей мыши (рис. 15). На Монументальном кладбище Пизы она изображена летящей над устилающими ее путь телами погибших от ее косы. Черты, почерпнутые из иконографии дьявола, с одной стороны, вскрывают ее особые отношения с преисподней и ее обитателями. С другой стороны, черты возрастных разрушений символизируют греховное желание совратить, которое бешеный натиск лет делает тщетным (иконографически Смерть постепенно принимает черты бесполого скелета.)

Отношение к женщине было недвусмысленно представлено на поздней фреске в приходской церкви Св. Архангела Михаила In Paganico (Сиена), написанной Бартоло из Фреди. Пейзаж ада суров, скалист и тернист. Единственная грешница, соблазнительно обнаженная, с руками, связан-

15. Буффалмакко. *Торжество Смерти*, деталь: *Смерть*. Пиза, Монументальное кладбище





16. Бартоло из Фреди. *Ад.* 1368 г.

ными за спиной, бредет к темному входу в пещеру, из которой только что появилась устрашающая крылатая фигура (рис. 16). Тело этой вытянутой женской фигуры скелетообразно, лицо – дьявольское; в руках у нее цепь, которой она скует руки грешницы. Слабая обвисшая грудь и длинные белые волосы с пролысинами подчеркивают ее отвратительную женственность, еще более усиленную подписью: «I'so mortal nimica d'ogni bene / serva del diaulo, donna dello 'nferno / madre di dolore in sempiterno (Я смертельный враг всего доброго, / служанка дьявола, госпожа ада, / мать вечных мук)». Смерть телесная, смерть духовная, зло и дьявол объединены в этом монстре, которого можно определить как *вечность адских мучений*[17].





17. Бартоло из Фреди. *Чистилище*. 1368 г. Фрески на нижней части правой стены церкви Св. Михаила Архангела in Paganico, Сиена

Изо всех душ соседнего *Чистилища*, по большей части женских (рис. 17), с верой и молитвой взирающих на Мадонну, одна мать с обнаженной грудью, обнимаемая двумя детьми, недвижна. Это — жест отчаяния; она указывает на картуш, ныне пустой. Я думаю, там была цитата из повести, подобной *Visio Alberici*, где в чистилище помещают души женщин, отказавшихся вскармливать грудью сирот[18]. На фреске в церкви Святой Марии деи Гирли, в Кампионе д'Италия, в Ломбардии, написанной Франко и Филиппо де Верис в 1400 г., очень ярко изображение женщины, удушающей младенца: детоубийство. Удушение младенцев было в то время широко распространенным способом планиро-

вания семьи, хотя, естественно, неприемлемым для Церкви. Об этом мы знаем и из письменных источников, но фреска действует сильнее. Фактически каждая фигура осужденной представляет собой образец одного из самых распространенных грехов. Женщины вводили во искушение своих мужей; деторождение, единственное дело, до некоторой степени бывшее в их юрисдикции, предоставляло еще больше возможностей для греха, если женщины выбирали путь отказа от собственного потомства. Тяжело было женщине преодолеть или обойти то обстоятельство, что она родилась женщиной.

Великое Исключение

На первый взгляд может показаться, что справедливо было предложить как альтернативную модель жизнь Девы Марии. Но плоть Марии не следовала правилам человеческой плоти, так что этим исключением скорее окончательно подтверждалось, чем ниспровергалось традиционное женоненавистничество[19]. Жизнь Пресвятой Девы, не считая Ее Вознесения на небеса, отражена в церковных службах в связи с событиями, которые тесно связаны с продолжением рода; некоторые из которых представляют полную противоположность судьбе Евы. Непорочное Зачатие имело следствием то, что Дева Мария была единственным человеческим существом, коего не коснулся первородный грех (эта концепция была, впрочем, предметом горячих споров на протяжении почти всего Средневековья.) Благовещение и Посещение усиливают духовную природу этой концепции; Рождество Христа придает особое значение Ее непорочному состоянию; Очищение в Храме иллюстрировало смирение Мадонны, так как она выполнила требование ритуала, который проходят женщины после родов, хотя Сама была свободна от осквернения[20]. Излишне упоминать, что, так как Дева на иконах всегда изображалась с Младенцем на руках, она жила в сердцах Ее последователей преимущественно как мать. Симбиоз между Матерью и Младенцем был полным; Ее грусть и смирение были предзнаменованием жестокой судьбы Ее Сына[21]. Предложение этого образца, следовательно, и подтверждает, и опровергает его содержание: Мария была образцом, которому ни одна женщина не могла бы подражать.

Женщина как символ

Вечная борьба между добром и злом была оформлена в легко определимый литературный жанр: Сражение Добродетелей и Пороков. На двух страницах рукописи конца XI в. *Сражение Добродетелей и Пороков* Амвросия Аутперто представлены иллюстрации, в которых пороки и противоположные им добродетели изображены парами. На первой странице Скупость, в виде скупца, поглощенного перекладыванием денег из своего мешка в сосуд, попирает крестьянина *(rusticus)*, который с трудом мотыжит землю. Босой бедняк в короткой тунике пытается умоляющим жестом привлечь внимание Скупости, но скупец не обращает на него внимания. Его взгляд полностью сосредоточен на золоте (рис. 18). Спиной к скупцу стоит Милосердие с пальмовым листом в руке. Оно близко к тому, чтобы спасти и одеть нищего, на котором нет даже лохмотьев. На другой странице (рис. 19) — богато одетая очень привлекательная женщина — Похоть, увенчиваема дьяволом. Ниже двуглавый монстр держит ее ногу в клещах и направляет на нее языки пламени из разверстой пасти. Руки женщина держит на поясе, как если бы она хотела развязать его; она пожирает глазами мужчину, который распутно приподнимает тунику. И Целомудрие отворачивается от Похоти, и у него в ру-



18. Амброджо Аутперто. *Сражение Добродетелей и Пороков*. Деталь: Алчность и Милосердие. Конец XI в. Париж. Национальнея Библиотека



19. Похоть и Целомудрие

ке пальмовый лист. Но подножием для него служит полностью посрамленный дьявол.

Скупость представлена в мужском облике, и это показывает, что пол Пороков не обусловлен родом слов, их обозначающих[22]. В подобных абстракциях обычная инерция грамматического рода обычно вытесняется силой повседневной действительности, стоящей за символом, и традиционная связь разрывается.

Скупость, как я говорила, — мужчина. Милосердие и Целомудрие — добродетели, которыми могут гордиться женщины. Но только женщина, неутомимая искусительница (мужчин, конечно), может представлять Похоть. С другой стороны, где бы богатство и власть ни порождались энергией и предприимчивостью, там, даже если стремления греховны, главными героями становятся мужчины. Поскольку, как правило, на Порок переносились характерные черты, для Похоти женского тела было вполне достаточно. Женское тело представлялось аллегорией само по себе.

Образ женщины использовался для изображения концепций и институций: благородных искусств, механических ремесел, стран, городов или, как выше, пороков и доб-



20. *Quadrivium.* Миниатюра из *Арифметики* Боэция, ок. 850 г. Бамберг, Государственная библиотека

родетелей. Взгляните, например, на миниатюру, датируемую примерно 850 г., из *Арифметики* Боэция: четыре похожие друг на друга женщины с покрытыми головами, которых можно различить только по инструментам в руках, представляют соответственно Музыку, Арифметику, Геометрию и Астрологию (рис. 20).

Еще две абстрактные женские фигуры были популярны в Средние века: Церковь и Синагога, еврейская и христианская религии. По прошествии веков их связанные друг с другом образы претерпели изменения. Чем больше Церковь утверждала непоколебимый антисемитизм, тем более иконография уходила от образа двух миров, сведенных вместе Рождеством Христа, к изображению столкновения двух религий, отмеченного сокрушительной победой христианства и унизительным поражением иудаизма. На переносном алтаре из Ставелота (Бельгия), отделанном выемчатой эмалью (мастерская Годфруа де Клэра, 1155–1160), Синагога (рис. 21) одна, без соперницы. Ее глаза упрямо зажмурены, поскольку она не хочет узнать Мес-

21. Мастерская Годфруа де Клэра, 1155–1160, *Синагога.* Деталь переносного алтаря, Стевелот. Брюссель, Королевский Музей Искусств и Истории



сию. Безрассудно она показывает в выгодном свете свидетельства Страданий Христовых: губку, копье, терновый венец. Смысл состоит в том, что она (или лучше сказать, весь еврейский народ, символом которого она является) была ответственна за смерть Спасителя и будет вечно нести груз вины. На миниатюре начала XII в. из *Liber Floridus* Ламберта из Сент-Омера (рис. 22), видно, что главное в образе Синагоги – поражение, нанесенное ей Церковью. Единственная упущенная вещь – повязка на глазах. Церковь у огромной крестильной купели подходит ко Христу, держа хоругвь, и принимает от Него венец. Все время она собирает в чашу драгоценную кровь, которая струится из Его груди. С другой стороны мы видим Синагогу, повергшуюся перед Искупителем. На землю падает ее венец, а древко хоругви разломано на части. Адские клещи готовы захватить ее. Надпись гласит: «Синагога, отрекающаяся от Христа, Сына Божия, отвергла пророков; отдаляется от Бога, теря-

22. Ламберт из Сент-Омера, *Церковь и Синагога*. Миниатюра из *Liber Floridus*, начало XII в. Ганд, Библиотека Королевского университете





23. Бонифаций Бембо или Франческо Заваттари. Карты Таро Висконти-Сфорца: *Папесса Иоанна.* 1451–1453 гг. Нью-Йорк, Библиотека Пирпонта Моргана

ет венец свой, преломляет хоругвь свою и падает в пропасть адову»[23].

Даже когда женщина олицетворяла Церковь, ей не всегда удавалось быть символом, вызывающим доброжелательство. Легенда о Папессе Иоанне упорно переходила из уст в уста на протяжении XIII столетия. Предположительно она стала папой в 855 г., переодевшись мужчиной; ее секрет раскрылся только когда у нее начались родовые схватки во время процессии к Латеранской базилике в Риме[24].

Иоанна попала на карту таро в колоду, составленную Франческо Сфорца между 1451 и 1453 гг. (рис. 23). Сидя на огромном троне со слегка смущенным выражением лица, она держит руками в перчатках изящный крест и закрытую книгу. На ее голове папская тиара, частично скрывающая ее белый покров; ее апостольник и туника со свободно свисающей мантией из коричневой ткани, подпоясанная веревкой, напоминают одеяние францисканцев. Папесса Иоанна изображается без насмешки. Портрет явно должен был напоминать о женщине, тесно связанной с Маттео Висконти, Имперским Викарием в начале XIV в. Эта безымянная женщина кончила на костре, подозреваемая в ереси, поскольку взяла на себя обязанности, которые мог исполнять только Папа. Эта карта таро — ключ к антипапским настроениям семьи Висконти-Сфорца. Интересна в истории об Иоанне (изначально это легенда, но легенду использовали так, что сделали реальной историей) устойчивость двух навязчивых идей: первая — страх, что женщина осмелится присвоить мужские прерогативы: Иоанна была осуждена за святотатство; вторая — страх перед женским телом, сосудом извращенного соблазна: Иоанн разоблачена из-за того, что плод ее греха явился людям.

Женщины в частной и повседневной жизни

Жена и муж

До позднего Средневековья искусство было большей частью церковным. Сохранившиеся изображения искажают действительность, поскольку отражают церковную точку

зрения. Даже когда предмет искусства заказывал мирянин, он или она неизбежно имели некоторое отношение к религиозному учреждению в качестве либо благодетеля, либо основателя. Если то были супруги, то заказчиком изображения должен был быть муж. Хотя мужчина мог иметь и другие причины, чтобы о нем помнили, и прекрасно мог бы заказать самостоятельный портрет, женщина – если она принадлежала к высшему классу – могла рассчитывать на сохранение памяти о ней только вместе с мужем. Было более чем необычно увидеть Юдифь, графиню Фландрскую, заказчицу, обнимающею подножие креста вместо Марии Магдалины. Рассматриваемый портрет находится в иллюминированном Евангелии, пожертвованном заказчицей Вейнгартенскому монастырю (рис. 24). Более того, здесь Дева Мария, согласно распространенному в то время иконографическому типу *Ecclesia*, представлена рядом со Св. Иоанном держащей в руках книгу, традиционно мужской атрибут[25].

Такие ценности, как сила, власть и феодальная верность, стали тем более значимыми в те времена, когда в жизни преобладали насилие, война и произвол. В браке, основанном преимущественно на взаимных интересах (разных по обстоятельствам), женщина была немым объектом дарения или обмена между отцом и женихом. Даже у жены императора не было определенного имени. В Библии, подаренной Папе Иоанну VIII Карлом Лысым в воспоминание венчания на царство в соборе Св. Петра в 875 г., его портрет занимает главное место на фронтисписе. Карл восседает на троне, в окружении сановников, жены и придворных дам (рис. 25), его фигура крупнее остальных (пропорции отражают соответствующую систему ценностей), власть его изображается тем, что он один сидит и пребывает под покровом, несомым Кардинальными Добродетелями и крылатыми ангелами. Справа – уменьшенная фигура его жены, без короны и стоящая в знак почтения. Очевидно, она не разделяет ни сана, ни трона мужа. Ее руки, воздетые в жесте аккламации и, следовательно, покорности, тем самым помещают ее в ряд созерцающих. Женщина под покровом может быть Герминтрудой, но скорее – Рикильда, на которой Карл женился несколько месяцев спустя после смерти Герминтруды в 870 г.[26] В пространной посвятительной надписи хотя супруге Карла и посвя-



щено несколько строк с выражением надежды, что Бог ее благословит многочисленным потомством, имя ее не упомянуто ни разу. Мы, впрочем, должны помнить, что в Каролингском искусстве упоминание о королеве вообще было достаточно исключительным событием.

Иногда совместное изображение супругов появлялось в знак молитвенной благодарности и в ознаменование рождения долгожданного наследника. Так было в случае с родителями Эгильберта, архиепископа Трирского. В Евангелии, пожертвованном монастырю Эгмонт между 940 и 970 гг., Дирк II, граф Голландский, и его жена, графиня Хильдегарда, появляются на одной странице, с гордостью свидетельствуя о рождении сына. Все три имени упомянуты на листе с посвящением (рис. 26), хотя Хильдегарда, не-

24. *Распятие* из Евангелия графини Фландрской Юдифи, середина XI в. Нью-Йорк, Библиотека Пирпонта Моргана



25. *Король Карл Лысый на троне*. Библия Карла Лысого, ок. 875 г. Рим, церковь Св. Павла extra Muros

26. Граф Дирк II Голландский и его жена Хильдегард подносят рукопись Эгмонтскому монастырю.
940–970 гг. Ая, Королевская библиотека

сомненно, занимает менее значимое место. Супруги стоят под двумя огромными арками монастырской церкви, держа в руках жертвуемую рукопись, раскрытую в сторону зрителя. В центре композиции — сам дар. Евангелие у богато украшенного алтаря, выглядящего почти как трон, занимало место монарха. К книге же обращены, как верные служители, граф и графиня. Неуверенность художника, чувствующаяся в изображении реальных людей в живых позах, проявляется в том, как отвлеченно изображена по-



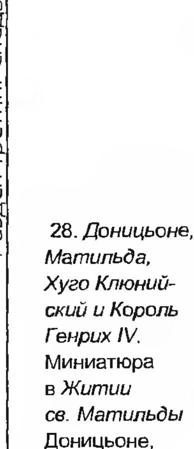
верхность под ногами – судя по всему, это бурные воды. Отсутствие ангелов, святых и вообще чего-либо церковного побудило художника ввести совершенно нереальную деталь, чтобы преодолеть бытие супругов в истории поместить сцену вне времени.

На другой миниатюре, около 1040 г., представлено пожертвование рукописи. Принимает пожертвование Сам Христос, сидящий на Своем троне рядом со святым Архангелом Михаилом, к нему обращена супружеская чета: Вернер и Эрменгарда. Композиция точно воспроизводит композицию с принимающим подданных императором, охраняемым вооруженной стражей. Эрменгарда полуприкрыта фигурой мужа (рис. 27), что хорошо выражает ее двойное подчинение: мужу и Христу. Она присоединяется к мужу



27. *Вернер и Ирменгарда подносят Евангелие*. Миниатюра из Евангелия Св. Михиеля, ок. 1040 г. Лилль, Библиотека Католических факультетов





28. *Доницьоне, Матильда, Хуго Клюнийский и Король Генрих IV*. Миниатюра в *Житии св. Матильды* Доницьоне, 1115 г. Ватикан, Апостолическая

в жесте дарения, робко поддерживая протянутую руку мужа. Именно Вернер держит дар: так, чтобы все видели его.

В Средние века женщина не имела собственного лица. пока не отказывалась от супружества, вверив себя Небесному Жениху, не становилась вдовой или не избирала затворничество. Хорошим примером тому может служить Матильда Каносская, сторонница Григория VII и посредница его в спорах с Генрихом IV; ее житие написано Доницьоне в 1115 г.[27] В иллюминированной рукописи (рис. 28) изображается решительный момент в ее посредничестве. Сидящая в некоем павильоне, одетая в роскошные меха, графиня движением руки предлагает королю говорить с аббатом Клюнийским Хуго. Аббат, изображенный в увеличенном размере, сидящим на величественном табурете, с епископским посохом в руке, кажется, направляет императора к Матильде. Уменьшенная фигура Генриха IV, стоящего на коленях между двумя главными фигурами, хорошо изображает раскаяние, о котором говорится в подписи. За-

метьте относительные размеры трех фигур. Аббат — гигантский, его превосходство неоспоримо и по духовной силе, и по рангу. Матильда, поскольку она женщина, — той же величины, что и опозоренный король, но вследствие своей доброй славы помещена внутри архитектурной композиции. Однако обратите внимание на скамью, на которой она сидит: скамья слишком велика для нее, ее ноги свисают и не могут достать до пола, что еще больше подчеркивает, что размер ее фигуры уменьшен.

Колдовство и целительство

Страх, что женщины получат мужские прерогативы, и страх перед женским обольщением были двумя аспектами — конечно, не единственными — одержимости идеей колдовства. (Не случайно сожжено больше ведьм, чем колдунов.) Святой Бернардин Сиенский (1380–1444) был одним из виднейших пропагандистов этого помешательства, процветавшего в Средние века. Он сам приговорил огромное количество несчастных женщин к сожжению и сделал своим призванием реконструировать и распространять через проповеди многие характерные особенности ведьм. На фреске (рис. 29) конца XV в. в церкви Св. Бернардино в Триори (Империя) изображены ведьмы в адской печи. Демоны поджаривают осужденных, при изображении стоит надпись *fatucerie* (колдуньи), на их головах митры с черным изображением дьявола — того самого, к чьей помощи они взывали, колдуя, символа их слепой веры.

В жизнеописаниях ведьм постоянно упоминаются их неизбежно перерастающие в оргии сексуальные связи с дьяволом. Другая постоянно подчеркиваемая сторона дела — уродства. Колдуньи по определению были страшными старухами, выражением мужского раздвоения между страхом и страстью к женской красоте. Другие постоянно повторяющиеся элементы — ненависть ведьм к новорожденным (которых они, по некоторым сведениям, убивали, выпивая их кровь) и их способность составлять мази. Два последних явления могли быть приписаны женщинам из-за их близости к родовспоможению и к широко распространенному опыту борьбы парамедицины со многими женскими заболеваниями. Учитывая высокую смертность среди родильниц и младенцев, легко понять, что печаль переносила от-



29. *Ведьмы.* Деталь фрески *Ад*, конец XV в. Справа от нефа церкви Св. Бернардино в Тройре (Империя)

ветственность за смерть человека на того, кто помогал матери и ребенку.

В сценах Рождества Марии или Христа всегда присутствуют некие женщины, и только женщины, помогающие при родах. Их присутствие было так естественно, что апокрифические евангелия (Протоевангелие св. Иакова, XIX–XX) находят необходимым сконструировать маленькую басню[28], которой нет в канонических Евангелиях, но которая позже распространялась как средневековым театром, так и доминиканской *Legenda Aurea* Иакова Ворагинского. В соответствии с ней, Саломия, повитуха, настаивала на

удостоверении в девстве Марии; когда она продолжала отвергать явные его признаки, ее руку парализовало. Только после того, как она раскаялась в своем упорстве, рука исцелилась. На фресках из Кастельсерпио (Варезе), неустановленного времени, вероятно, VII или VIII в., Саломия бесстрастно показывает свою иссохшую руку: она выполняла свои обязанности (рис. 30).

Около 1372 г. неизвестный художник написал необычный образ Девы Марии[29]. Она, кажется, изображена полностью обнаженной, хотя все, что мы видим, это верхняя часть ее торса, обернутая простыней. (В те времена люди спали голыми, оставляя свою одежду в другой комнате в отчаянной борьбе против блох и всевозможных клопов.) Художник изобразил одежду Девы Марии аккуратно сложенной в изножье, как будто она спокойно разделась, чтобы родить. Мадонна проявляет нежную заботу о младенце Христе, впервые купаемом в стоящей рядом с ложем лохани. Иосиф изображен решительно иначе: он крепко спит, в то время как повитуха, сидя на низком табурете, нагибается, чтобы наполнить кувшин, вероятно — теплой водой, чтобы помочь купать Младенца. Девство Марии внешне подчеркивается ее девичьим внешним видом и длинными

30. *Саломия-повитуха*. Деталь фрески *Рождество*. VIII в. Церковь Св. Марии foris Portas, Кастельсеприо



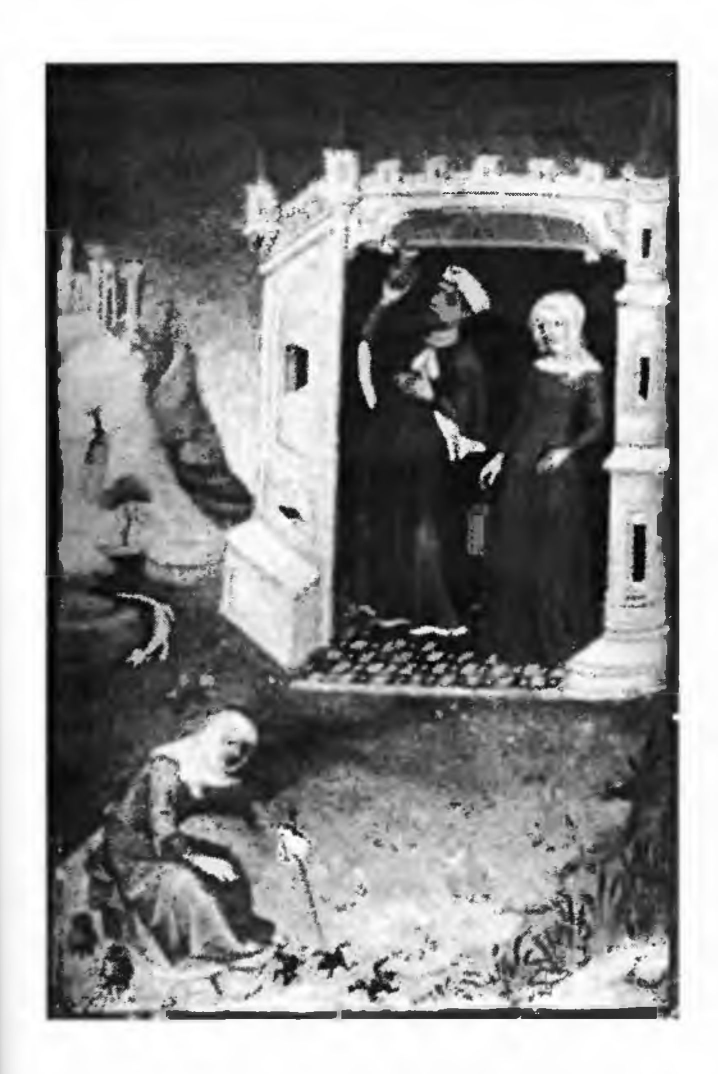
непокрытыми волосами. В противоположность ей, зрелый вид повитухи и платок, покрывающий ее голову и шею, выдают в ней замужнюю женщину, умудренную опытом.

Обвинения в приготовлении магических зелий и применении заклинаний были вызваны тем, что существовало знание о растениях и их целебных свойствах, зачастую ревниво охраняемое и передаваемое из уст в уста от матери к дочери. Женщины, запертые дома и занятые рождением и воспитанием детей, да заботами о семье, были «функционально» обязаны знать зелья и лекарства. Преследование ведьм во многом было вызвано и негодованием ученого мужского мира медицины на распространившихся конкурентов-женщин.

Миниатюра к *Epitre d'Othéa* Кристины де Пизан (ок. 1361–1431 гг.), на которой являются Эскулап и колдунья Цирцея (рис. 31), очень хорошо иллюстрирует это отношение. Эскулап, на которого смотрели как на великое светило науки и отца хирургии, изображен врачом XV в., рассматривающим на свет мочу пациента: он делает традиционный, требуемый профессией анализ. Цирцея, ужасная колдунья, обратившая своей красотой в рабов товарищей Улисса, изображена старухой в тряпье, нанизывающей жаб (компонент волшебных зелий) на длинную палку, чтобы поместить их в два сосуда. Автор и иллюстратор сравнивают и противопоставляет официальную и народную медицину. Первая не случайно была представлена ученым представителем мужского пола, а последняя — жалкой на вид женщиной.

На необычной миниатюре из *Histoire ancienne jusqu'a César* Жана Бондоля 1375 г.[30], мы видим трех женщин, участвующих в операции кесарева сечения (рис. 32). Женщина-хирург и две ассистентки извлекают из утробы матери мальчика с длинными белыми волосами. Сцена удивительно спокойна, едва ли не безмятежна, единственный признак страданий матери — ее длинные пальцы, сжимающие простыни. Рисунок явно идеализирован: эту операцию делали по смерти матери.

Исследования, предшествовавшие канонизации, также дают кое-какие сведения о том, что многие монахини умели работать хирургическими инструментами. Сестры, монашествовавшие вместе с Кларой из Монтефалько (1268 – 1308) вскрыли ее сердце, чтобы найти там крест и другие



31. *Эскулеп и Цирцея.* Миниатюра из «Epitre d'Othéa», Кристины де Пизан, начало XV в. Париж, Национальная библиотека

орудия Страстей Христовых, которые, как клялась их настоятельница, она носила в своей груди.

Мне бы хотелось сделать здесь краткое отступление о взаимоотношении и взаимовлиянии видений и образов, являющихся источниками внутренней медитации и частью ежедневного мистического опыта. Мистическая экзальтация разжигалась видениями, в основе состоящими из образов, в свою очередь вызывавших выражение чувств, которые и позволяли в таких случаях описать неописуемые переживания. Образ и его описание средствами языка, лингвистические средства выражения, общепринятые для «био-



32. Миниатюра из *Histoire ancienne jusqu'a César* Жана Бондопя, 1375 г.

графии» мистика – это путь жизни, предложенный автором как модель достижения совершенства, в том числе его читателям. С одной стороны, при пересмотре иконографии регулярно находили новый способ описания взглядов; например, при соответствующем развитии изображения распятия гвоздей на Кресте стало скорее три, а не четыре. С другой стороны, мистическое видение часто формировало новую иконографию, как в образе Святых Яслей, которые сегодня представляют так, как увидела их вначале в видении св. Бригитта.

Именно существенная роль образов в мистическом опыте монахинь привела сестер св. Клары к вере, что метафора, к которой прибегала в речи святая, имела материальное подтверждение в ее сердце[31]. В противоречивом докладе



33. Мадонна

свидетелей утомительного вскрытия (отвергнутом и принятом снова несколько раз) говорилось, что сердце Клары породило все прежде только предполагаемые объекты, хотя Томмазо Фолинго смело и пылко это отрицал. В ее сердце, как в маленьком двудверном буфете, обнаружились с одной стороны крест, три гвоздя, копье, губка и прут; с другой стороны — столп бичевания, пятихвостая плеть и терновый венец. Немедленной реакцией на эту новость было



34. *Женщина, продеющая рыбу*. Миниатюра из *Tacuinum sanitetis*, 1385 г., Вена, Österreichische Nationalbibliothek

взрывообразное распространение вести о чуде в народе, ее разносили толпы пилигримов[32].

Большинство доступных нам изображений деятельных женщин, помимо монахинь или вдов, представляют их занятыми некоторыми видами домашних дел. Даже Мадонна служила хорошим примером для женщин, когда изображалась вяжущей (рис. 33). Добродетелям домохозяйки было дано и публичное измерение, когда развитие городов привело к расцвету торговли; предполагалось, что жена купца часто ведет семейное дело и торгует, пока ее муж в отлучке. Примером такой организации жизни может



35. *Женщины, кроящие и шьющие одежду.* Миниатюра из *Tacuinum sanitatis*, XIV в., Вена, Österreichische Nationalbibliothek

быть интенсивная повседневная переписка между Маргаритой Датини и ее мужем Франческо (1335–1410 гг.). Рвение, охватившее итальянские города к концу XIII столетия, отразилось в распространении и специализации ремесел и в приобретении женщинами невиданного ранее «права на присутствие» в изображениях. Присутствие женщины отмечалось, даже если ее семья или религиозное учреждение не имели отношения к высшим классам. Ей даже не надо было быть святой. На миниатюре в *Tacuinum sanitatis* 1385 г. изображены женщины, продающие рыбу (рис. 34) или хлеб. Миниатюра из другого *Tacuinum* XIV в., изображает

женщин-подмастерьев вместе с товарищами-мужчинами в портняжной мастерской (рис. 35). Бесчисленны изображения безымянных женщин, ухаживающих за больными в больницах или приютах, застилающих постель или помогающих немощным есть.

Сцены деревенских работ, обычно самые консервативные, обнаруживают нововведения, едва переносятся в бьющую ключом жизнь города XIII в. Женщины впервые появляются как *uxor* (жена) в цикле Месяцев на Большом фонтане в Перудже (1278 г., скульпторы Никола и Джованни Пизано; рис. 36). Разнообразное содержание рельефов этого фонтана – попытка выразить пользу общественного труда во взаимодействии города и деревни. От крестьянина не требовалось помнить искушение и беды Адама, а крестьянка не обязана была платить за Евин грех; поэтому она была вольна помогать своему мужу на полях. Вилиджельмо в первые десятилетия XII в. дерзновенно предвосхитил эту мысль в скульптурах на фасаде Моденского собора (рис. 37). В этом редком изображении Искупление, совершенное Христом, показано действующим уже на Адаме и Еве, так как они вместе мотыжат твердую землю, что косвенным

36. Никола и Джованни Пизано. *Май: рыцарь и его жена охотятся с соколом*. Рельеф Большого фонтана в Перудже, 1278 г.





37. Виллиджельмо. *Адам и Ева за работой.* Рельеф на фасаде Моденского собора, начало XII в.

образом указывает на освобождение женщин от наложенного на них наказания (рождать и воспитывать потомство)[33].

Ценность знаний или компетенции женщины в какой-либо из мужских сфер деятельности, не имеющих отношения к монастырской жизни, домашним или семейным делам, была неоднозначна. Группу музицирующих женщин в *Триумфе Смерти* на Пизанском Монументальном кладбище (рис. 15) легко представить как символ несерьезных занятий, типично женский предлог для впадения в грех и погибель. На самом деле там изображено, как «Смерть» срезает их музыку своей косой. На фреске Амброджо Лоренцетти *Buon Governo* (1338–1340 гг.) в Палаццо Пубблико в Сиене группа поющих и танцующих девиц также является аллегорией[34]. Профессия странствующего менестреля, танцора или музыканта для средневековых женщин означала анафему. Коварная пляска Саломеи ради того, чтобы получить голову Иоанна Крестителя вопреки желанию Ирода, была слишком хорошо известна. На капители XII в. церкви в Тиий (Ардеш), выступлению длинноволосого акробата подыгрывает на струнном инструменте крылатый демон. Рукопись XIII в. поясняет: «как охотник держит на привязи или в клетке обученную птицу, которая поет и хлопает крыльями, как свободная, так же и дьявол водит менестреля-деву, которая знает все плясовые песни, чтобы втянуть в круг других дев»[35]. На одной стороне капители церк-



38. *Менестрель, дьявол и женщина.* Капитель церкви Св. Магдалины, Везле, XII в.

ви Св. Магдалины в Везлй, XII в., изображены жонглер и женщина; на другой стороне (рис. 38) тот же менестрель с ребеком (старинная скрипка) на шее играет на флейте. Дьявол с огненными волосами появляется между музыкантом и его подружкой, которая в отчаянии ломает руки. Демон использует девицу, как если бы она сама была музыкальным инструментом: поскольку она представляет грех похоти, то и является инструментом наведения злых чар, поразивших и менестреля, и демона.

39. Женщина, приготавливающая зелье с книгой в руках. Миниатюра из *Quart volume de l'histoire scolastique*, Jean du Ries, 1470. Лондон, Библиотека Британского музея

Женщины и словесность

Миниатюра (1470 г.) из четвертого издания *Схоластической истории* Жана дю Рье позволяет нам заглянуть во фламандский дом (рис. 39). На постели больного лежит и спит пожилой человек, кроватью служит деревянный диван-скамья.





40. Мастер из Борзильяны (Пьетро да Талада?). *Мадонна с Ребенком.* XV в. Церковь Святой Марии, Лукка

Девица с большой оловянной чашей в руках идет к хозяйке, готовой принять приготовленное ею лекарство. Та сидит у камина, ее юбки приподняты, чтобы под них шло тепло. Медный котел, висящий на пруту, и цепь охвачены живым, мерцающим огнем. Хозяйка сосредоточенно черпает какую-то целебную мазь, ложку за ложкой перекладывая ее в котелок у огня (той же формы, что у Цирцеи). Другой рукой она держит на коленях книгу рецептов, указаниям

которой точно следует. Поскольку художник, без сомнения, хотел изобразить жену больного, то здесь сидящая женщина почти наверняка мирянка, не ясно, из какого она слоя общества, но, тем не менее, она может понимать печатное слово.

Умение читать среди женщин, вероятно, было более распространено, чем принято думать[36]. Серия миниатюр на традиционную тему материнства показывает женщин в роли первых учителей своих детей. Картина XV в. (рис. 40) в церкви Св. Марии в Капраие ди Силлико, близ Лукки, принадлежащая с большой долей вероятия кисти Пьетро да Талада[37], представляет Деву Марию, оторвавшую взгляд от молитвенника, открытого на *Magnificat* (слова о приятии

41. *Святая Анна учит Деву Марию читать*, деталь панно с изображением сцен из жития Девы Марии, около 1335 г. Париж, Музей Клюни



Ею Богоматеринства), чтобы посмотреть на Младенца Иисуса, сидящего на Ее коленях. Мальчик одной рукой держит вырезанную как доска меловую палитру, на которой легко читаются буквы алфавита. Объединением согласной с гласной образовано несколько слогов. Эта деталь очень важна, это дает нам знание о прежних методах педагогики. Ребенок, видимо, учился читать с доски, пользуясь пальцем, чтобы не потерять строку.

На другом панно со сценами из жития Девы Марии (около 1335 г.) Она изображена в качестве ученицы (рис. 41). Немного повзрослевшую, Ее представляют обучающейся чтению по Псалтыри, лежащей на аналое. Ее мать, св. Анна, стоит позади Нее, указывая на строки, которые нужно прочесть вслух, стихи 10–11 45 псалма: приглашение принять Божественную волю. Мария, учась читать, изучала свою собственную судьбу. Писаное слово в этом случае усиливает картину, напоминая слова Ангела Благовещения. В Псалтыри мы можем прочесть: *Audi, filia, et vide, et inclina aurem tuam, / [et obliviscere populum tuum et domum patris tui] et concupscet rex decorem tuum / [quoniam ipse est Dominus Deus tuus]* (Слушай, Дщерь, и внимай, и приклони ухо твое; [забудь народ твой и дом отца твоего;] и возжелает Царь красоты твоей; [ибо Он – Господь Бог Твой; *и Ты поклонение Его*]).

Семейный скрипторий

Тщательные исследования запыленных счетов и контрактов выявило удивительный факт: в университетском городе с процветающим книжным рынком, какова была Болонья в XIII и XIV вв., нанималось на работу много женщин – миниатюристок и каллиграфов, которые работали, предположительно, со своими мужьями и отцами, от которых научились ремеслу[38]. Вот некоторые из них. Донателла *miniatrix*, жена миниатюриста, упоминается в контракте о продаже дома в 1271 г. В 1271–1272 гг. каллиграф Монтанария, жена Онесто, получила заказ от флорентийского книготорговца Бенчивенне. В 1275 г. отец, Родольфо дель фу Родольфо, поручил переписывание своей дочери Антонии. И в 1279 г. Аллегра, жена Ивано, обещала кармелиту, что перепишет полную Библию. Другие запоминающиеся примеры, снова из Болоньи, – каллиграфы Фландина из Тебалдино, зани-

малась ремеслом в 1268, и Улиана де Бенвенуто из Фаенцы, которая подписала контракт в 1289 г. В 1329 появляется чета Бранка и Анастасио под именем *qui faciunt artem scribendi.*

Работа семьями ни в коем случае не ограничивалась Италией. В XIII в. в Кельне находим следы вдовы Тулы, профессиональной *rubeatrix* (писала инициалы), и в XIV в. некоей Хильды или Хилы, жены миниатюриста Йоана, художницы. Париж дает другие примеры. В конце XIII в. художница работала со своим мужем, Ришаром из Вердена, в школе миниатюристов, основанной отцом мэтром Оноре. Две другие женщины, иллюминировавшие книги — это Томассе, которая жила на Сенной улице (*du Foin*), и Берго, которая жила со своим отцом-миниатюристом, Жаном Черным, на улице Трусваш, в доме, пожалованном ему королем около 1358 г.[39]

Более подробно охарактеризована миниатюристка Кларисия в Псалтыри, датированной приблизительно 1200 г. и подписанной ее именем и автопортретом (рис. 42). Ее стройный девичий стан, длинные, распущенные волосы и эле-



42. *Кларисия-миниатюристка.* Псалтырь, около 1200 г. Красная «Q» в начале 51 (52) псалма. Балтимор, Галерея Уолтерс



43. *Женщина, пишущая фреску.* Джованни Боккаччо. *Le livre des cleres et nobles femmes*, XV в. Париж, Национальная Библиотека

гантное платье с широкими рукавами очаровательно объединены с буквой «Q» в ее кончике; голова грациозно прислонена с одной стороны, организуя пространство для отдельно расположенных букв ее имени, а воздетые руки поддерживают сложно сплетенные узоры начальной буквы.

Также нельзя забыть о Кристине де Пизан — средневековой светской писательнице и переписчице множества замечательно иллюминированных работ. Своей бурной деятельностью она, будучи вдовой, содержала не только себя, но и свою большую семью. У нее делали заказы знатные царедворцы и особы Королевского дома. Портреты, которые она писала или копировала, представлены во многих рукописях[40]. Трактат *De claris mulieribus* Боккаччо, написанный между 1360 и 1362 гг. и содержащий 104 биографии знаменитых женщин, начиная с Евы, предоставил художнику обширное поле для изображения самых разных женских качеств[41]. Эта книга, немедленно переведенная на несколько языков, дошла до нас во многих богато иллюминированных рукописях. Несмотря на женоненавистничество, которым она исполнена (некоторые женщины превозносятся как исключение, которое подтверждает правило), читатели, по крайней мере, могли соотнести себя с позитивными

образами творческих и деятельных женщин. Здесь много традиционных сцен, таких, как королева за ткацким станком, окруженная ткущими и прядущими служанками; но мы можем восхититься и женщиной, со знанием дела рассматривающей эскиз фрески (рис. 43); и переписывающей и сличающей рукописи (рис. 44); и наносящей последние удары резцом по камню надгробия юной девушки (рис. 45); и пишущей образ Мадонны, в то время как ассистент (мужчина!) растирает для нее краски (рис. 46).

44. Женщина, переписывающая книгу. Из *Le livre des cleres et nobles femmes* Джованни Боккаччо, XV в. Париж, Национальная библиотека





45. *Женщина-скульптор.* Из *Le livre des cleres et nobles femmes* Джованни Боккаччо, XV в. Париж, Национальная библиотека

Были эти последние два изображения просто иллюстрациями, или они имели под собой реальное основание? Думаю, можно принять последнее, так как миниатюра *Tacuinum sanitatis* (рис. 35), представляющая сцены из повседневной жизни (ни в коем случае не обусловленные иконографической моделью), изображает мужчин и женщин, работающих бок о бок. Огромное церемониальное серебряное распятие с рельефными фигурами из Испании начала XII в. – еще одно свидетельство способности женщин к скульптуре и ювелирному делу. Санча Гвидосалви на самом деле выгравировала буквы, свидетельствующие о ее авторстве, и посвятив свое искусство славе Искупителя, разукрасила крест тонким спиральным узором, который его очаровательно оплетает[42].

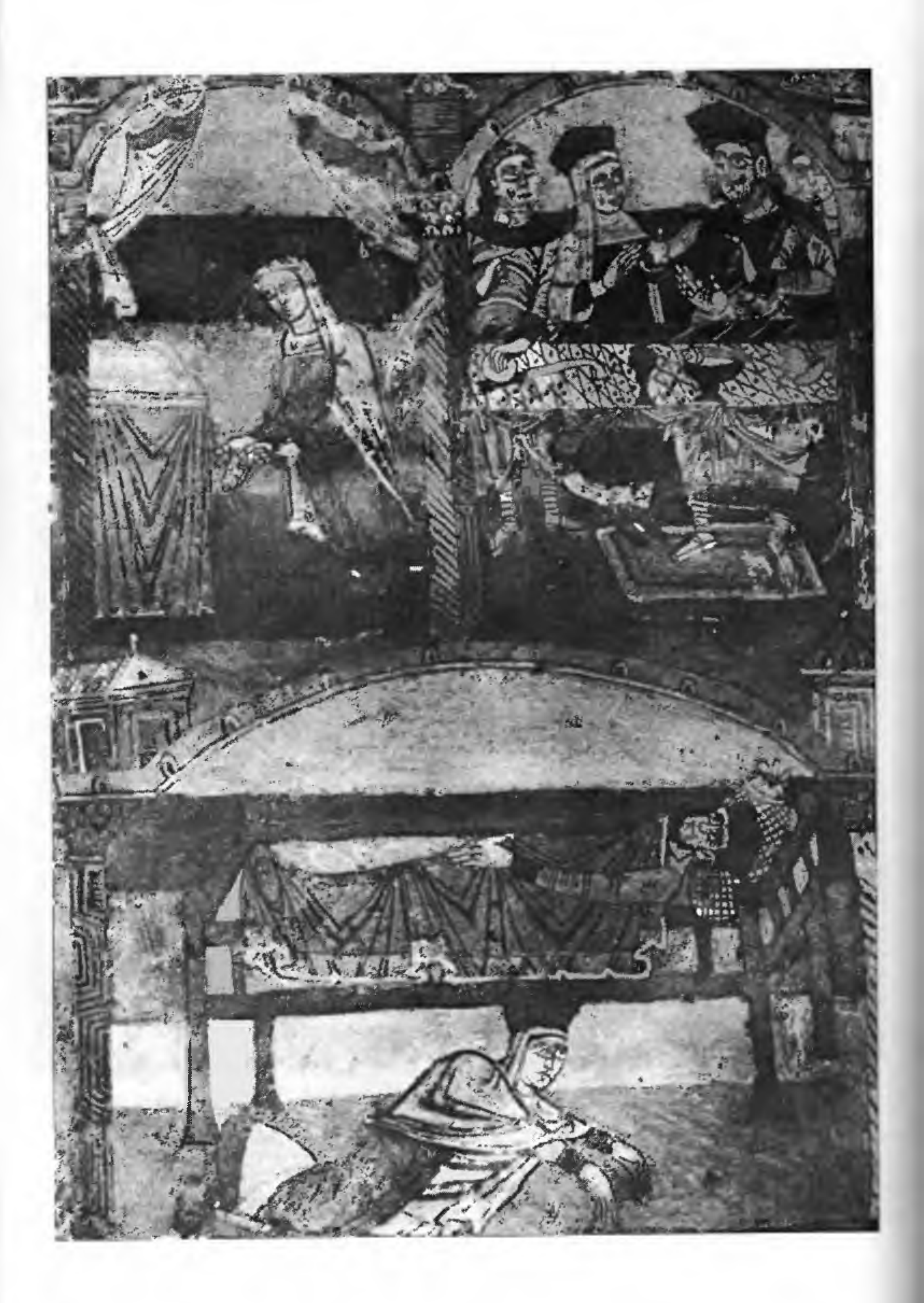
Невесты Христовы

«Своя комната»

В агиографической литературе топос девственной невесты или жены, пытающейся жить в чистоте, несмотря на некоторое сопротивление мужа, очень распространен. Король



46. *Женщина-художник с помощником-мужчиной. Из Le livre des cleres et nobles femmes* Джованни Боккаччо, XV в. Париж, Национальная библиотека



франков Лотарь (497–561), истребивший семью Радегунды в Тюрингской резне, принудил ее к браку с ним. В ответ она проводила ночи в молитве, отвергая супружеское ложе, пока не смогла бежать от супруга и с триумфом основать монастырь (рис. 47). Это стало началом ее общественной жизни как святой, посвятившей себя помощи бедным, делам смирения и чудотворению. Венанций Фортунат рассказал историю ее жизни в, построенной по образцу жития Святого Мартина биографии, влияние которой распространялось вглубь и вширь в грядущих веках[43].

47. Коленопреклоненная Редегунда в церкви. Конец XI в. Пуатье, Муниципальная библиотека

Единственным местом, где женщина может иметь «собственную комнату», по словам Вирджинии Вульф, является монастырь. По всей вероятности, девочка могла быть отдана в послушание в нежном возрасте, когда еще нуждалась во внимании, играх и материнской любви. Такою фреска изображает совсем юную Клару Монтефальконскую (рис. 48). Как говорит сама св. Клара, рассказывая о своей жизни, Дева Мария часто разрешала ей играть с Младенцем Иисусом, чтобы помочь ей справиться с потрясением от насильственной разлуки с семьей. В стенах, отгораживающих от остального человечества и, что важнее, защищающих от мужчин, монахиня могла состязаться со внешним миром в культурном отношении, если посвящала жизнь медитации и молитве, что означало – чтению, письму и учению. Миниатюра XV в. (рис. 49) из Псалтыри Генриха VI изображает два ряда монахинь ордена Св. Клары, тесно сидящих на хорах с псалтырями в руках, во время пения и молитвы.

Неудивительно, что подавляющее большинство женщин с сильным характером были монахинями. После Радегунды – вдохновителя, друга и заказчика Венанция Фортуната – мы можем назвать Хротсвиту, летописца, историка и знатока Теренция начала X столетия: она написала *Primordia Coenobii Gandershemensis* [*О создании Гандерсхаймского общежительного монастыря*] и *Carmen de gestis Oddonis* [*Песнь о деяниях Оттоновых*]. Эльзаска, аббатиса Хоэнбурга, Геррада († 1195), была автором знаменитого *Hortus deliciarum*. Эта работа была чем-то вроде религиозной энциклопедии, обращенной к младшим сестрам (которые почти наверняка принимали участие в ее переписывании и иллюстрировании), в тексте которой миниатюры и заголовки составляют единое целое. Как и Клара Монтефальконская, великая Хильдегарда Бингенская (1098–1179) была отдана в бене-



диктинскую общину рано — в восемь лет. Помимо работ о религиозном воспитании, она написала книги на естественнонаучные темы, медицинский трактат, автобиографию и некоторое количество писем, фрагменты которых сохранились. Многие из рукописей ее самой известной работы, *Liber scivias* (*sci vias lucis*, *«знай пути света»*), были украшены замысловатыми миниатюрами. Одна из многих миниатюр в другой ее богато иллюминированной работе, *Апокалипсисе*, изображает Хильдегарду с пером в руке, смотрящей горе́ в ожидании вдохновения свыше и переводящей в слова видение Бога, творящего вначале Вселенную, а затем Землю, уже наполненную городами и церквами[44].

В монастыре монахиня сама могла быть заказчицей работ; в качестве таковой она имела право быть изображенной как главное действующее лицо, в отличие от мужней жены, которой до́лжно было играть вторую роль при му-

48. *Юная св. Клара играет с Ребенком Иисусом.* Фреска, часовня Св. Креста, церковь Святой Клары, Монтефалько, Умбрия, 1333

49. *Монахини не хорах.* Псалтырь Генриха VI. XV в. Лондон, British Library Board

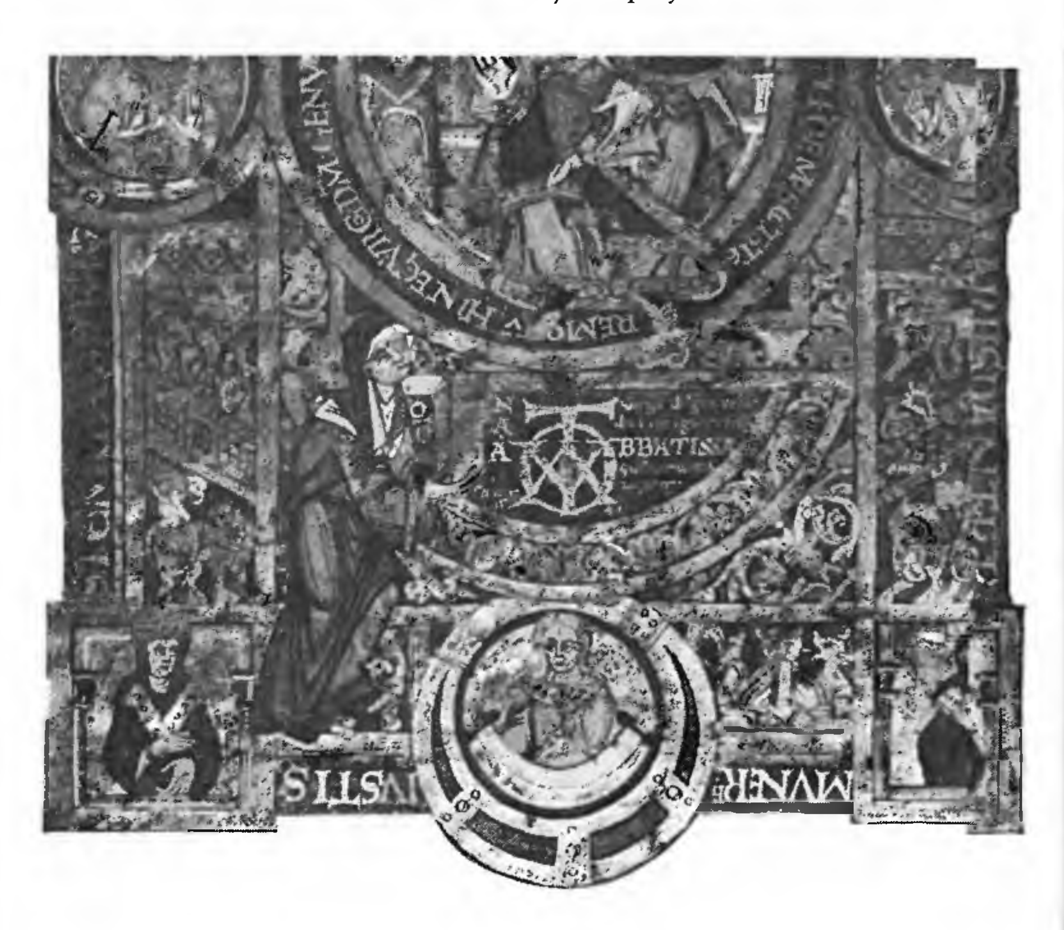




же-заказчике. В Евангелиарии начала XI в. *Hitda abbatissa* была изображена в той же пропорции, что и святая основательница ее монастыря св. Вальпурга, которой Хитда подносит рукопись, соотношение почти полностью опустошает посвящение этого сюжета (рис. 50). Это же справедливо для другой миниатюры того периода, на которой аббатиса Юта из Нидермюнстера, заказчица и вкладчица, была изображена преклонившей колена перед Девой Марией (рис. 51). Монахиням могли даже посвящаться работы. Миниатюра, датированная приблизительно 800 г. (рис. 52), представляет Исидора Севильского при передаче его книги *Contra Judaeos* сестре Флорентине. Посвящение полно любви: *Soror mea Florentina accipe codicem quem tibi composui feliciter, amen* (моя сестра, Флорентина, прими книгу, которую я для тебя сочинила, на счастие, аминь). В присутствии

50. *Аббатиса предлагает книгу св. Вальбургу.* Миниатюра в Евангелии аббатисы Хитды, начало XI в. Дармштадт, Hessische Bibliothek

51. *Аббатиса Юта из Нидермюнстера, вкладчица рукописи.* Миниатюра из Регенсбургского Евангелия, начало XI в. Мюнхен, Staatsbibliothek




SOROR MEA FLOREN
TINA ACCIPE CODICEM
QUEM TIBI COMPO
SUI FELICITER
AMEN

мужчины, однако, слов было явно недостаточно, чтобы изменить традиционное требование к монахине играть роль скромного жертвователя. Здесь Исидор восседает на высокой скамье; он протягивает Флорентине, заметно меньшей размером и едва ли не коленопреклоненной, рукопись.

Думая об иллюминированном манускрипте, почти автоматически представляешь себе мужчину-переписчика в тиши монастыря. Настало время усвоить себе другой мысленный образ: монахини, поколение за поколением в молчании переписывающие, сличающие, иллюстрирующие и составляющие книги. К этим женщинам хорошо применимо сказанное в жизнеописании Иды фон Лёвен, переписчицы XIII в.: «По вся дни все способности свои прилагала она к письму, со тщанием переписывая книги для Церкви, правя изрядные рукописи будничных уроков для утреней; ее имя находится под многими другими рукописями, переписанными самым тщательным образом»[45]. Несколько имен из этого многочисленного анонимного списка дошли до нашего времени[46].

Необычные рисунки и яркие цвета миниатюр из *Апокалипсиса* Беато ди Льебана 975 г., — плод творческой энергии женщины-иллюстратора XIII в. Энды, по всей видимости, монахини. Большая часть текста была переписана монахом Эметерием, однако Энда уверенно подписала свою часть: *Ende pintrix et Dei a(d)iutrix* (Энда, художница и Богу помощница). Книга посвящена излюбленному в X в. предмету — концу света. Очевидно, это подогревало живое воображение художницы: на страницах книги — устрашающие драконы и демоны, катастрофы и стилизованные, сдержанно выписанные ангелы и святые. Иллюстрациями этого кодекса с их сверкающими цветами на нейтральном фоне и причудливыми сочетаниями фигур можно по сей день восхищаться в архиве Джеронского собора, на этот шедевр ссылаются почти все руководства по истории искусств.

В сборнике проповедей конца XII в. из одного среднерейнского монастыря области содержится изображение женщины с покрытой головой, вписанной в инициал «D» слова «Dominus» (рис. 53). В подписи значится: *Guda, peccatrix mulier, scripsit et pinxit hunc librum* (*Гуда, грешная женщина, написала и иллюстрировала эту книгу*). Одной рукой она держится за закругленную сторону буквы, вторая поднята в жесте свидетеля, обещающего говорить правду[47].

52. *Св. Исидор дарит книгу сестре Флорентине*. Миниатюра из Contra Judaeos Исидора Севильского, около 800 г. Париж, Национальная библиотека



53. *Автопортрет сестры Гуды* из *Homilia super Evangelia*. Вторая половина XII в. Франкфурт, Stadt-und-Universitätsbibliothek

Мы, современные зрители, можем оценить выразительность этих длинных пальцев, которые так уверенно подняты в традиционном жесте, будто Гуда напоминает о высоте предпринятого ею труда. Эта миниатюра — один из древнейших подписанных автопортретов, и, несомненно, старейший из автопортретов женщин-художниц[48].

Время для размышлений

Относящееся к XIV столетию изображение блаженной Хумилитаты († 1310) в житии дает хорошее представление о повседневной жизни в женском монастыре, в которой чередовались чтение, ученые лекции и письмо. Святая, аббатиса и основательница сестричества в Валломброзе изображена за назидательным чтением сестрам в трапезной (рис. 54) и обучающей двух сестер, которые, сев на пол, тщательно записывают каждое слово (рис. 55). Показательно, что в этих сценах Хумилитата изображается в центре, она много выше слушателей и держит в руках книгу. В былые века это было только мужской привилегией.

Екатерина Сиенская (1347–1380) была терциарием доминиканского ордена, собеседницей папы Григория XI, сподобилась не более не менее, как тройного нимба и венца[49]. Помимо того, что она была девой и мученицей, за безропотность в страдании и победы над искушениями она стала еще и «проповедником», упразднив слова ап. Павла, запретившего женщине говорить в церкви. Оба ее житиеписателя, Раймунд Капуанский и Томмазо ди Антонио Сиенский (более известный как «Каффарини»), особенно подчеркивают истинность пророческого дара Святой Екатерины и возвышенность ее учения. Проводили аналогии между нею и Святым Иоанном, который пророчествовал благую весть и записывал все в Евангелие.

54. Пьетро Лоренцетти *Св. Хумилитата читает в трапезной*





55. Пьетро Лоренцетти. *Св. Хумилита-та учит монахинь. Storie della Beata Umilta,* XIV в. Флоренция, Уффици

Те же отличия – нимб учителей и проповедников – распространились в книгах и на тезоименитую святую, Екатерину Александрийскую, чье почитание распространилось на Западе после возникновения новых заморских связей вследствие крестовых походов. Одно качество ярко выделяют изображения – диалектические таланты святой царицы: ее способность разуверять и убеждать неверных языческих философов, с которыми ей приходилось беседовать. Мы видим ее уверенной в себе, с книгой в руке, указующей перстом: она одна выдерживает спор с царем и толпой философов, размахивающих книгами в опровержение ее слов – но все. Эта сцена появляется на фреске XV в. кисти Пиццокорно в аббатстве св. Альберта, в Бутрии близ Павии (рис. 56).

56. Пиццокорно. *Проповедь Екатерины Александрийской.* Фреска, XV в. Аббатство св. Альберто, Бутрио



В Сиене первое религиозное посвящение Екатерины сделало ее сестрой Третьего доминиканского ордена, главным делом которого было обращение еретиков. У нее был просторный покой, где она могла следовать своему особому дарованию, которое вполне согласовалось с тем, что делал орден.

Распространение изображений Святой Екатерины помогало популяризации ее идей, которые принимались, несмотря на то, что она была женщиной. Другая Екатерина стала ее естественной последовательницей. Успешно сражаясь с эрудированными философами, она закрепляла в общественном мнении идею женщины, способной активно познавать и возвысить голос, а не быть умственно отсталой, смиренной и повинующейся.

Святой покровитель

Появление в Италии городов-государств привело, помимо прочего, к развитию религиозной восприимчивости, свойственной городам[50]. Это воздвигло от алтаря новых святых, дало им большую власть и влияние на ход событий в городе (когда и если верующий мог рассматривать их как таких же граждан). Огромное количество святых обоего пола было канонизировано в тот период[51]. Не всегда применялся правильный процесс канонизации; часто святые провозглашались местночтимыми. Иногда это были местные святые или мирские женщины, чье почитание было ограничено одним городом, но чье присутствие успокаивало народные массы настолько, насколько раньше это делали городские стены. Среди таких женщин были св. Бона († 1208) в Пизе[52] и св. Фина († 1253) в Сан Джиминьяно[53]. Такие фигуры становились — и это абсолютное новшество — символом городского самосознания.

На полотне Николо Джернини, написанном в 1402 г. (Городской музей Сан Жиминьяно) св. Фина помещается в центре композиции, поверх уменьшенного изображения ее города. Вокруг, в клеймах, сцены из жития святой показывают, как вся ее жизнь есть и была многообразно связана с городом, покровительницей которого она является. На них также изображается прежний покровитель Джиминьяно, епископ, но чужак, удостоенный меньшей чести. Это полотно ни в коем случае не изолированный пример.

57. Ученик Томмазо из Модены. *Святая Екатерина с изображением своего города.* Фреска, 1360–1370. Церковь Святой Екатерины, Тревизо



На сильно поврежденной фреске, написанной где-то между 1360 и 1370 гг. учеником Томмазо из Модены[54], в церкви Св. Екатерины Александрийской в Тревизо, церкви Слуг Марии, святая изображается держащей город в руках (рис. 57). Возглас из ее уст таков: *haec est civitas mea Tarvisina pro quam Deum meum rogo* (Се град мой, Тревизо, за который молю я Бога моего!). Процветающая городская жизнь видна по изображениям гербов, башен и знамен; городского флага, который развевается по ветру на самом верху незаконченной церкви; перезвона колоколов, который отмеряет ритм работы, молитвы и городских дел. Толпа людей с мольбой смотрит из-за стен. Простые люди все больше заказывают образов святого покровителя города, обращая к нему веру и молитвы о предстательстве. Полотна отображают новый взгляд на город: укоренившуюся связь между человеком и камнем, между активным присутствием горожан и зданиями, которые вмещает их город и последнее, но не маловажное, между верующими города и святым покровителем, чьей работой является защищать их.

Благодаря всем этим женским образам, лежащим на поверхности, мы может определить грандиозные изменения в положении женщин. В новую «эпоху торговли», женщины играют более активную роль и сильнее вовлечены в повседневный ритм городской жизни. Вот почему св. Екатерина, призывающая Бога так уверенно, называет Тревизо своим собственным.

После того, как много столетий Средневековья дорога в город женщинам была запрещена, они начали понимать, «как идти в город» (Еккл. 10;15), не только на небесах, но и на земле.



раздел четвертый

Слова женщин

Право говорить

Женщинам затыкали рот. Они были пленницами нравственности — той самой, которая грех слова приравнивала к обжорству, считая его предвестником худших грехов — похоти и гордости. Все эти грехи являла собой женщина, отважившаяся говорить публично и тем навлекавшая на себя осуждение со всех сторон. А поскольку к XIII в. женщина уже начала искать возможность заговорить, именно в это время хула на нее ужесточилась.

Уже к концу Средних веков женщины открыли для себя новые формы самовыражения и, видимо, в этой области достигли наибольшего успеха. Немногие из них были способны овладеть вниманием аудитории благодаря тому, что были образованы и отважно справлялись с враждебностью, подозрениями и насмешками, как, к примеру, Кристина де Пизан. Другие посягали на право говорить, чтобы передать свой опыт, который они считали уникальным — опыт мистического единения. Они осмеливались говорить публично и писать о своем опыте лишь после того, как их чувства и рассудок претерпевали потрясение, а в их традиционных представлениях об иерархии происходил переворот.

В то время как образованные женщины, такие, как Кристина и гуманистки XV в., доблестно сражавшиеся на тесной арене словесности[1], знали своих читателей — кто они, как к ним подойти, — женщины-мистики этого не знали. Какими словами выразить невыразимое? Многие из них не владели ни письмом, ни латынью, языком клира. Им приходилось полагаться на писцов, из которых одни восхищались ими, а другие относились к ним скептически; одни в точности передавали то, что говорили женщины-мистики, другие же упражнялись в изящном стиле, чтобы донести, по возможности на хорошей латыни, их темные вещания до тех, кто был склонен к абсолютному. Кто знает, думали ли женщины-мистики вообще о читателях, когда начинали писать? Сказать то, что они хотели сказать, во всеуслышание уже было переворотом. Прислушайтесь к ним. Мало в какие иные времена так много женщин дерзало переступить границы, установленные полом, лишь для того, чтобы говорить.

Кр. К.-З

12

Литература и мистика

Даниэль Ренье-Болер

Наш замысел состоит в том, чтобы заставить слова женщин прозвучать вновь, несмотря на молчание источников. Первыми человеческими словами были слова женщины в Эдемском саду, т. е. именно женщина стоит у истоков языка. Именно женщина была первой, кто вступил в отношения с другим человеком. Только разговор Бога с Адамом, установивший Завет, предшествовал разговору Евы с Адамом. Как сказал Данте в *De vulgari eloquentia*, Ева есть основатель языка[1]. Ева, вкусив запретный плод, предзнаменовала человеческие несчастья. Само ее имя изображает собой скорбный плач ее бесчисленных детей, которые по ее вине будут рождены не в Эдемском Саду, а на земле.

Женщину и язык связывает невидимая нить: Ева означает «жизнь», но в тоже время Ева является символом несчастья всего человечества. Младенцы-мальчики кричали «а», тогда как младенцы-девочки – «е»: «Все, рожденные от Евы, говорят либо *а*, либо *е*» («Omnes dicunt E vel A / Quotquot nascuntur ab Eva»)[2]. Таким образом, младенческие крики, ассоциировавшиеся с именем Ева, послужили символом разделения по половому признаку, и женщина поставила цезуру во времени. По мнению средневековых богословов, Адам, поддавшись словам Евы, оказался слабее, чем Иов. Поэтому женщины были обречены на молчание.

Впрочем, это было не так однозначно. Тексты противоречат на каждом шагу, более того, и слова противоречат друг другу. Взаимосвязь женщин и языка дает примечательные, вполне определенные и довольно убедительные для современного читателя образы. Порой эта взаимосвязь плодотвор-

на. В первом чуде Иды Бульонской (у автора — «Болонской» — *Примеч. пер.*) маленькая девочка, глухонемая от рождения, обретает понимание того, кто она, и способность говорить. Забравшись под одежду святой, девочка рождается в мир речи. Ее первыми словами становятся: *Mater! Mater!*[3] В *Чудесах Богородицы Шартрской* Жана Ле Маршана Святая Дева творит очень символическое чудо: к одному болтливому ребенку, чей язык был ранее отрезан, возвращается речь, но самого языка, органа речи, пришлось ждать еще довольно долго. Для сравнения вспомните историю несчастной Филомелы в тексте, приписываемом Кретьену де Труа (и основанном на Овидии). Филомеле вырезали язык не в наказание за болтливость, но затем, чтобы она не разгласила, что изнасилована отцом. Лишенная речи, она изобретает другой язык — язык жестов — и при помощи кусочков нити она рассказывает о своем несчастье и изгнании.

Мы знаем, что такое язык и какое значение он имеет в публичных договорах и ритуалах, общинных практиках и во всем, что имеет дело со священным. Область языка в период, для которого нет устных свидетельств, исследовать нелегко. Ныне известные нам слова женщин — это слова, которые им приписывают, обычно — пропущенные через фильтр мужского стиля. Мы принимаем на веру то, что создания из плоти и крови действительно произносили это, выражали себя в таких словах, так горевали и причитали, так писали и говорили. Но даже после того, как женщинам дали право говорить, их голос дошел до нас лишь в письменной форме. Живую речь женщин нужно силой извлекать из этой парадоксальной ситуации, последствия которой, впрочем, неотвратимы.

Когда речь женщин, связывающая их с другими, становится текстом, она часто оборачивается злом. Для своих дочерей, для всех бесчисленных разветвлений будущего потомства Ева стала примером трудного отношения к языку. Диалог о яблоке, первая речь, произнесенная людьми, привел к изгнанию из Рая и обрек все человечество идти путем исторического развития. Женщины, которые могли говорить, искупали этот опрометчивый диалог, и говорили от имени своих сестер.

Итак, человечество пошло к цензуре, к контролю над языком. Но ограничения, налагаемые на мужчин, относились почти исключительно к их социальному статусу, тогда как мужчины использовали язык для контроля над языком женщин самыми различными способами. Женская речь была беспокойной какофонией. Страх перед женской речью был связан со страхом перед женской природой и ее желаниями. Согрешив словом — по крайней мере, так говорили мужчины — женщина определила свою судьбу: вина ее была сфабрикована голоса-

ми испуганных мужчин. Женщина была грешна, еще не согрешив, ибо узурпировала пользование языком у мужчины и вторглась в общественное и бытовое пространство. Помимо того, она и тем была опасна, что речь ее обладала харизматической и пророческой силой. Начиная с XIII в., речь женщин отражала их претензии на область сакрального. По интенсивности некоторых интонаций вполне ясно видно, что и в духовной области женщины обретали голос.

Женоненавистничество не всегда принимало форму строгих нравственных предписаний, с которыми мы встречались в предыдущих главах. Автор *Зерцала дам* (*Mirouer aux dames*) критикует женщин за отклонения от нормы в одежде, и особенно за то, что они одевались в мужскую одежду[4]. Но в этом тексте женщина довольно обоснованно возражает, приводя в качестве «прецедентов» таких достойных женщин из Библии, как Эсфирь и Юдифь. А ее собеседник-мужчина совсем неубедителен: «После этого следовала речь, лишенная смысла, и даже если в ней и была какая-либо разумность, то она была беспорядочна и несообразна»[5]. Библейские примеры урезаны. Исправление женщин означало моделирование их речи по образцу языка благочестия и полное отклонение их притязаний.

Женщины использовали свои языковые возможности по-разному: они делали свою речь богатой, изысканной, страстной; они говорили, они писали. Мужчины писали о том, что говорили женщины, а женщины писали, отвоевывая право говорить. Впрочем, трудно судить о том, какова была ситуация на самом деле этому всей тяжестью препятствует литературный код. Говорили ли *trobairitz* (женщины-трубадуры) от своего лица открыто? В чем они выражали свою индивидуальность? В пометах к рукописям, над которыми дремлет читатель? Речи средневековых женщин все еще ждут разгадки. Признав, что женщины-трубадуры, а также такие личности, как Мария Французская, существовали, поверив весьма скудным сведениям о Кристине де Пизан, мы вступаем в мир образованных женщин, или, шире, в духовный мир женщин. Для историков литературы речь женщин — великолепный материал для исследования форм воображения; она могла бы заинтересовать таких исследователей, как Гастон Башляр с его поиском «истинных корней силы воображения» или Жорж Пуле с его поиском признаков «внутреннего времени».

Когда мы читаем богословов и философов, романистов и мистиков, мы ищем среди них женщин, ведь они были тоже воспитаны своей культурой. Даже напористая Кристина де Пизан, осмелившаяся произнести во всеуслышание «Я, Кристина», была носителем культурного кода. И то, что мы слышим, — не что иное, как слова, произнесенные «актрисами языка».

И все же такое слово очень сильно, поскольку является проекцией себя на мир других, тем, что антропологи называют «полноценным действием», прочитанным, услышанным или засвидетельствованным в контексте установленного порядка действий. Слова ложатся на душу мягко и легко, как порыв ветра. Для обращенных внутрь себя личностей слова – лишь оболочка, своего рода «кожа слов»[6].

Я предполагаю провести тематическое исследование: это позволит скорее ответить на вопросы, нежели проникнуть в темные глубины текстов. Темы разделяются на два типа. Одни имеют дело с определенными противоречиями языка, с бесконечной женской «болтовней» и производными от нее беспорядком и опасностью впасть в одержимость. Другие затрагивают «благословие» [Девы] Марии и святых (владевших богатейшим языком, конкурирующим с языком мужчин), а также более профанный язык – язык женского мифа, преобладающего в Городе дам (ср. *Город дам* Кристины де Пизан). Язык женщин довольно сложно держать под контролем, поскольку женщина по природе все время выходит за пределы своих границ, как река, которая разливается, но не удобряет. Неуемности и безудержности женской речи противостоит серьезность стиля Кристины де Пизан. Вслед за Боккаччо в трактате *О знаменитых женщинах* она использует метафору города-утопии, чтобы показать достоинства женщин прошлого, начиная с Библии и мифов. Сотворение мира – объект размышления женщин.

Итак, совершенно неважно, рассматриваем мы рассуждение мистика или проповедницы, или дерзкий текст образованной женщины, своей природой женщина ставит нас лицом к лицу перед фактом, который социолингвисты считают неколебимой истиной: язык – средство власти и превосходства. И женщины, и мужчины борются за одно – за самовыражение в языке.

Любой отвратительный эксцесс кристаллизуется в языке. Язык женщин дублирует язык мужчин, обретает силу в риторике и злоупотреблении своими средствами, нарушает любые границы, не признает никакого контроля. Он еше хуже, чем нарциссический обман внешней видимости; он еще пагубнее в глазах мужчин тем, что нарушает тишину непредсказуемо. В театре есть фанфары; речь же появляется неожиданно, без предупреждения, умеет приспособляться и проникает повсюду. Женщины используют язык, чтобы колдовать, чтобы лишать мужчин силы, чтобы обнажать тайны секса. Зримое приковывает взор, зачаровывает и привлекает внимание. Но сказанное околдовывает, проникая в сознание, и распространяется, почти не оставляя следов, так что никто не замечает этого; именно поэтому речь менее поддается насмешкам.

Помните миф о нимфе Эхо? За многоглаголание она была осуждена повторять чужие слова. «Ее голос уже не только ее, но единственный человек, с кем она хочет общаться — это ее возлюбленный Нарцисс. Но Нарцисс, любящий только себя, не разговаривает с нею. Оба обречены на молчаливое одиночество»[7]. Ели понимать этот миф так, тогда это миф отчаяния. Эхо, обреченная на попугайство, встречает Нарцисса, который видит только себя. Средневековая женщина сталкивается с ненужностью своей речи. Она — жертва самовлюбленного мужчины, одержимого мыслью о воспроизводстве или в порыве жестокости навязывающего ей свои нормы. Именно это мешает ему видеть кого-либо, кроме себя самого, и понимать, что есть Другой. Но что именно подвергалось цензуре в то время?

Другой миф, например, идет еще дальше — он выражает идею личности. Здесь жертва подвергнута наказанию, но ее пол несущественен. Актеон, неожиданно увидев купание Артемиды, был ею превращен в оленя, чтобы не подглядывал за обнаженной богиней. Так же, как и Нарцисс, он увидел себя в зеркале воды: «Он блеял — и это был предел его языка» (Овидий, *Метаморфозы*). Так он потерял себя. Потеря речи делает самоосознание недосягаемым: именно так мужская речь влияет на женщин, чья речь ограничена до такой степени, что становится искаженной по сути.

История Гризильды очень символична. Женщина показана как немое, экзальтированное, испытанное существо. Бессилие языка — суровый приговор. За какие же грехи осуждали женщин? За грех Праматери в раю? Художественные тексты, хотя иногда могут казаться легкомысленными и даже пародийными, применяют фантастическую перспективу, что может оказаться ценно. Как же это выражено в языке?[8] Язык, по словам Люс Иригарей, «никогда не может быть нейтральным»[9]. Хотя корпус средневековых текстов не дает возможности полноценно исследовать все контексты, филологический анализ может все-таки дать ответы на некоторые вопросы или хотя бы предложить версии. Детали речи, связанные с полом, проявляются довольно четко. Но как их выявить? Речь женщин (как устная, так и письменная) появлялась регулярно, но осторожно; речь мужчин долго считалась нормой, а речь женщин — неполноценной и ненормальной[10]. Монахини-бегинки считались безумными, и некоторым из них это стоило жизни: например, Маргарита Порете была сожжена у столба. Философы-моралисты никогда не смягчали свою критическую оценку неполноценности речи женщин. С ними соперничали в иронии фаблио, рассказывая о женитьбах, женских изменах и женщинах, раскрывающих секреты любви.

Женщины разговаривали не только с другими, но иногда и сами с собой, в момент же перед самоубийством язык мог стать и врагом.

Внутренние переживания начали воплощаться в художественных текстах — литература услышала трагический голос женщин. Но важно, что женщины заговорили как группа, а отношение женщины к языку часто было магическим. В художественных повествованиях мы находим смелые фантазии, в которых образ женщины никак нельзя назвать пассивным. Язык женщин в гинекее стал языком солидарности и стремления к силе. Война в *Пятнадцати радостях брака* – победа женского языка.

Женщина способствовала доступности языка. Она, хранительница родного языка, проложила ему путь к универсальности — от сатанической пещеры Сивиллы до странного распада языковых барьеров, наблюдаемого, когда речь заходит о женской святости. Но речь женщин заняла особое место в литературе. Мирянок-книжниц было мало: например, Кристина де Пизан; большинство образованных женщин принадлежали к религиозным кругам: были монахинями, бегинками или затворницами. Женщины-мистики отмечали несовместимость своего языка с мужским в *топосе* сдержанности, но упорно настаивали на своем неотъемлемом праве создать особенный язык, который мог бы пользоваться и телом в качестве чувственного вспомогательного средства при построении языка «тотального», с синтаксисом, включающим, помимо слов, невербальные средства, такие, как восклицания, слезы и молчание.

Выступления женщин?

Женщины вели частные беседы и выступали публично. Им не разрешалось давать показания; кажется, потому, что им можно было верить (согласно *Coutumes de Beauvaisis* Филиппа де Бомануара) только в вопросе о том, кто из близнецов родился первым. Хотя церковные власти очень опасались стремления женщин выступать публично и без посредника, сила слова, которую некоторые находят в духовных и мистических текстах, написанных женщинами, удивительна. Осталось очень мало областей (если они вообще были), в которых женщины не выказывали желания говорить.

Обреченные молчать

Как заставить звучать умолкший голос? Письменных источников много, нужно лишь внимательно прислушаться к каждому шепоту в поэзии, к каждому уверению в своем недостоинстве и — к контекстам, в которых появляется каждое слово. Благодаря их разнообразию, тек-

сты, написанные женской рукою, содержат незаменимые данные о том, как женщины писали о себе и обо всех деталях своей мистической миссии, в которой язык играл очень важную роль. У образованных женщин, обычно многословных, иногда находилось что сказать о насущных вещах, но было что сказать и у необразованных женщин, которые не могли воспользоваться письмом, хотя Бог требовал, чтобы они открыли свой духовный опыт. Конечно, как замечает Петер Дронке, трудно найти сведения, взятые из первых рук[11]. Тем не менее многие тексты доступны, и нам нужно лишь услышать за текстом голос, звучащий из глубины веков, «объективированный голос»[12].

Были ли женщины порабощены языком мужчин? Во 2-й половине IX в. Ноткер Заика говорил, что лестница на небеса доступна для всех женщин: дев, замужних, вдов, блудниц, — всех, кто ведет борьбу с диаволом. Пройдя все мытарства, они могли дойти до высочайшего из небес и коснуться длани Всевышнего, венчающего их золотым победным венцом[13]. Но при дворе Генриха II Плантагенета Вальтер Шатильонский проклял день, когда у него родилась дочь, хотя и сказал, что она ему «станет главной поддержкой» в «тягостной старости» и позаботится о нем гораздо лучше, чем это сделал бы сын[14]. Конечно, тогда в представлении о Другом была изрядная доля предвзятости. Женщин слишком часто описывали, а фактически бесчестили, на языке мужчин такими «разными словами», что Кристина де Пизан сетовала на их крепость в *Послании богу Любви*. То было жестокое общество, где при помощи слов можно было насильно сформировать омерзительное представление о прекрасном поле. У Чосера, например, Батская ткачиха довольно жестоко порицает то, как слово создает образ Другого.

Да если бы мы, женщины, свой гнев,
Свое презренье к мужу собирали
И книгу про мужчину написали, —
Мужчин бы мы сумели обвинить
В таких грехах, которых не сравнить
С грехами нашими ни в коей мере[15].

Женщинам довольно трудно было выражать себя, судя по дошедшим до нас скудным источникам: несколько женщин-трубадуров, писательницы *лэ* 2-й половины XIII в., а также более уверенные в себе писательницы раннего гуманизма, как, например, Кристина де Пизан или итальянские ученые женщины, — все те, кому было необходимо лишь право говорить. Если мистических писательниц вскоре начали подозревать в злоупотреблениях и ересях, то художественная литература с ее вечным легкомыслием свидетельствовала о том, что женщины постоянно проникали в область, которую мужчины считали своей.

Впрочем, нас не должно удивлять, что закрытые области существовали. И сегодня есть области, занятые исключительно женщинами – колонки личных советов в газетах, любовные романы и некоторые виды «женской литературы», например[16]. В средневековом обществе также было подобное разделение, однако область женского творчества, была менее «индивидуальной» и «женской», чем теперь. Средневековым женщинам весьма важно было занять такую область. Они пошли на это, чувствуя, что действуют непозволительно и бесстыдно, что происходило от присущих полу слабостей и выработавшейся на их основе женской робости. Где и как женщины скрывали свою образованность? Скрывали ли они, как будут делать еще долго, свое отличие от мужчин? Жан Жерсон, канцлер Парижского университета (XIV в.) так сказал о Кристине де Пизан: «Выдающаяся женщина, мужественная/мужеподобная женщина» («*Insignis femina, virilis femina*»). Мы увидим, как в книгах Кристина пыталась переменить свой пол, прежде чем ввязаться в опасное приключение, требующее мужской силы.

Впрочем, в речи женщины настаивали на своем отличии от мужчин. Писательница-мистик Маргарита Кемпе, например, на допросе дерзко отвечала церковным властям на своем собственном языке и утверждала, что слова ее внушены ей извне, и не только законны, но и разумны. Двумя с половиной веками раньше Хильдегарда Бингенская объявила, что сквозь нее прошло «дыхание Божие». Женщины, доверившиеся божественному слову, брали на себя роль посредников, строго пассивную. Женщины часто обращались к исповедникам и духовным наставникам, а те, в свою очередь, пристально следили за тем, что говорили их подопечные. Но речи исповедующихся женщин порою настолько трогали, что священники не рисковали вступать в область неизвестных им эмоций.

Придуманный язык?

В *Vida* (*Жизнеописании*) Азалаис де Поркэраг мы читаем: «Госпожа знала, что была трубадуром, и сочиняла много хороших песен» («*E la domna si sabia trobar, e fez de lui mantas bonas cansos*»)[17]. Что касается литературы, то имели ли женщины, и если да, то каким образом, доступ к писаному слову, покрыто пеленой сомнений. Предисловия к *лэ* и *фаблио*, говорящие о желании автора составить сборник, называют имя приверженной к писательству женщины, Марии Французской, но в них нет сведений о ней самой[18]. Два предисловия рассказывают о деятельности составительницы: называют имя, указывают ее место в традиции, говорят о ее отношении к особе, которой посвящены данные произведения. Страх похвалы, упоминаемый ею, может быть *топосом*.

но может и отражать стремление приобрести право на творчество. «Неученая»[19], она намерена составить книгу из бретонских народных сказок. Важность подобных заявлений при зачине серьезного дела очевидна. Мария писала в обществе, где женщины-покровители играли большую культурную роль, и голос неизвестной женщины возвещает начало большой работы.

В поэзии женщины-трубадуры прикрывались различными масками. Им принадлежит примерно 1% от всей поэзии трубадуров, и их творчество почти полностью покрыто тайной. *Жизнеописания* (*Vidas*), сборник биографий, написанных в середине или конце XIII в., дают пяти поэтам женские имена, еще четыре поэтессы упоминаются в жизнеописаниях трубадуров-мужчин. Биографы пытались выявить авторов, анализируя текст стихотворений. По сути, это было попыткой воссоздать действительность, основываясь только на именах. Но есть большие сомнения в том, что эти работы описывают реальность того времени, на что претендуют, к тому же в них очень мало актуальной информации.

Азалаис де Поркэраг была «благородна и образована». Ла Кастеллоза из Оверни писала песни своему другу, как и Беатриса, графиня де Диа, которая любила Рэмбаута Оранского. Мария де Вентадорн изображена участвующей в некоем риторическом диспуте. Повествовательная лирика, *mis en abome* писательства, была экономична. Писательницы высоко образованы (*eiseignada*) и весьма искусны (*fort manstra*). По крайней мере, женщины способны «открывать», изобретать, сочинять. Но не так просто разглядеть следы собственно женского способа выражения. Женщины-трубадуры были склонны к любовной и дикуссионной лирике. При этом важно, что эмоциональный посыл их творчества не особенно велик. Трудно заглянуть под маску, но некоторые исследователи все же отмечают большее «единообразие» тона у мужчин-трубадуров и бóльшую фрагментированность в подходах у их сестер по перу. Авторство женщин устанавливается по грамматическим маркерам, и только они определяют пол местоимения «я» в стихотворениях трубадуров[20]. «Мне не хотелось бы, чтобы меня называли дамой Бернар по имени Бернара или дамой Арно по имени Арно» («*Il ne me plairait pas d'être appelée Dame Bernarde par Bernard et Dame Arnaude par Arnaud*»): отказ носить имя своего спутника — красноречивый, но загадочный жест. У нас есть только один способ определить, что *trobairitz* — женщина: «сексуализация, произведенная в языке поэзии»[21]. Не был ли, таким образом, женский язык фикцией, созданной кем-то, чья личность и пол остаются неизвестными? У женщин-трубадуров индивидуальность выражена гораздо меньше, чем у Марии Французской и Кристины де Пизан. Тогда можем ли мы вообще говорить о женской

литературе в Средние века? Пьер Бек считает, что то, что мы считаем произведениями женщин, могло быть написано мужчиной и приписано женщине или написано женщиной по образцу, написанному мужчиной[22]. Тогда произведения женщин-трубадуров следует рассматривать как «контртекст». Поэзия Беатрисы де Диа вполне соответствует маскулинному коду, но в то же время она вне него, поскольку автор — женщина. Стихотворение Биейрис (Беатрисы) де Романс, посвященное другой женщине (единственное лесбийское стихотворение во всем корпусе окситанской лирики) также становится неким протестом, стихотворением бунтарским и сатирическим. В подобных контртекстах традиционное «я» трубадуров вытеснено *дамой* — отсутствующая фигура стала присутствующей.

Где же найти подлинную речь женщин? Может быть, в песнях, где женщины — главные героини, в так называемых *chansons de toile, песнях ткачих*, изображающих горе влюбленных женщин? Или в немецких, галисийских, португальских песнях о несчастном браке? Все старопортугальские (галисийско-португальские) любовные песни были написаны мужчинами[23]. Таким образом, *cansos* трубадуров-женщин, *trobairitz*, могли быть всего лишь их окситанским вариантом — женскими песнями, написанными мужчинами. От произведений куртуазных поэтов-современников они отличались благородством тона, а главное — анонимностью[24].

Insignis femina, virilis femina

Фигура Кристины де Пизан стоит особняком во французской литературе рубежа XIV–XV вв. (1395–1405). Ее задача была в том, чтобы создать новый и уникальный стиль внутри устоявшейся литературной традиции. Было нетрудно показать, что она очень образованна, поскольку она достигла мастерства в традиционных жанрах. Но гораздо сложнее доказать, что она действительно была женщиной. Она была первой женщиной, заявившей о своей авторской индивидуальности и торжественное объявившей о вступлении своем на «поле словесности»[25].

«Я, женщина, осмеливаюсь...» И Кристина действительно решилась заявить о себе как об авторе. Сам факт того, что она была способна это сделать, говорит о ее поразительной уверенности в себе как в женщине, как в писателе, как в поэте, который нашел «новое место, где можно начать писать — место женщины»[26].

Примечательно и ее писательское самосознание. В *Avision Christine* Дама Мнение говорит Кристине, что ее работы «*de sentement de femme venir ne pourroyent*», т. е. не могут быть результатом женского восприятия. Хотя Кристина занималась изготовлением книг и надзирала за

работой переписчиков и художников, более всего ее занимал собственно творческий процесс.

По смерти мужа Кристина осталась одна с тремя детьми, но все-таки находила баланс между жизнью и творчеством, находила время оттачивать свое мастерство — то, что она называла «мой настоящий стиль». Ее голос звучал в различных контекстах — от философии до политики и религии, не говоря уже о поэзии, где она, неуклонно следуя традиции, работала над собственным, изящным и неповторимым, стилем. Именно благодаря своим поэтическим трудам Кристина вступила в спор о *Романе о Розе* (*Roman de la Rose*), развернувшийся в XV в.

Она заботилась о том, как преподнести себя и применить свои знания. В письме к Пьеру Колю она пишет, что ей нравятся «ученые труды и уединение»[27]. В своих произведениях (*Mutation de Fortune, Avision Christine*, и *Livre de la cité des dames*) она показывает, что вполне осознает статус женщины, лишавший ее возможности познавать, и надеется преодолеть это: «И пусть никто не обвиняет меня в глупости, в самонадеянности и нахальстве за то, что я, женщина, осмеливаюсь дерзить какому-либо писателю или преуменьшаю достоинства его трудов, когда он, сам будучи мужчиной, осмеливается порочить и упрекать весь женский род в целом, без исключения»[28]. Эти слова она обращает к лилльскому прево. Жан де Мен, автор второй части *Романа о Розе*, был основным объектом ее обвинений в той «распре», к которой Кристина присоединилась благодаря поддержке еще одной женщины — Елизаветы Баварской. Накануне Сретения в 1401 г. Кристина писала, что, несмотря на ущербность своего положения, она чувствует, что «исполнена правды... Те ограниченные знания, которыми я обладаю, ждали и ждут, когда их используют и в этой, и в других работах против всех тех, кто враждебен и расположен только обвинять. Смиренно молю Ваше Величество поверить моим справедливым доводам и позволить мне сказать больше, хотя я и не могу выражать свои мысли так же искусно, как некоторые другие»[29].

Она начала свою борьбу за положение женщины в обществе. Не будем критиковать многословие, с которым она очерчивала свои мысли. Для нее идеальной властью была та, которая видела в женщине члена общества. *Книга о трех добродетелях* посвящена ее сестрам. Кристина считала своим долгом защищать права слабого пола. Она действительно была первой феминисткой во французской литературе.

Ее послания к женщинам было частью ее личной истории, того, что она называла «мое преображение». В этой первопроходчице, боровшейся за права женщин, таилась какая-то загадка — например, ее непреклонная убежденность в том, что она должна «стать мужчиной»[30]. Для того, чтобы ее голос услышали и признали ее творчество, она под-

чиняет себя режиму духовного самоусовершенствования, который описывает в *Долгом пути познания* и на первых страницах *Города дам*: «затворничество, однообразие, удрученность, уединение и усталость» . Депрессия и меланхолия открыли ей новые возможности познания и развили в ней еще большее стремление к обретению нового «я», которое дало ей возможность занять место в обществе мудрых и ученых мужей. Но женщина, становящаяся признанным писателем, вынуждена была выковать себе мужское сердце. *Insignis femina, virilis femina*: эта примечательная и сильная женщина не надевала маску. Конечно, она далека была от смирения, когда говорила о своем имени в *Превратностях судьбы*: Кристина – это «имя самого совершенного Человека, который когда-либо существовал» (*Christ*) с добавлением букв *ine* в качестве суффикса[31].

Интерес Кристины к своему имени был связан со странным изменением. Полагали, что дело в родне по женской линии; но сама поэтесса считает, что «на ее личность повлияло соединение мужских линий: во-первых, интеллектуальное наследие отца, а затем – род мужа»[32]. В результате этой аллегорической «нарративности» Кристина явила собой слияние линий наследственности. Ее отец хотел сына, ее мать надеялась, что будет девочка («Бессильная, она все же ждала такого же существа женского пола, как и сама – причем гораздо сильнее», чем отец ждал сына). Но эта мать, хотя и женщина, неутомима, бессмертна и могуча: это – сама Природа. Природа соглашается наделить Кристину чертами и манерами отца[33]. Затем во время кораблекрушения гибнет капитан корабля Кристины (аллюзия на ее собственную жизнь); она рассказывает, как «преобразилась из женщины в мужчину» (ст. 1164). Судьба играет роль матери, рождая Кристину заново. Пробудившись, она обнаруживает, что преобразилась – тело налилось силой, голос стал густой, как у мужчины. Ее душа изменилась тоже. Опомнившись от страха, она понимает, что может вести корабль сама.

«И вот я стала смелым мужчиной, способным управлять кораблем самостоятельно; Судьба научила меня управлять»[34]. Кристина, воображение которой было сформировано сказками, вначале должна была перенести смену пола. Возможно, так сманеврировало ее благоразумие. Создавая же город-утопию, в котором править могут только женщины, она пользуется языком и примером женщин.

В *Долгом пути познания* важную роль играют Сивиллы. Свои вопрошания, особенно о «тайне Бога», Кристина обращает к Сивилле Кумской, «любительнице мудрости». Узнав от прорицательницы и из аллегорий Природы, Правосудия и Справедливости в *Городе дам* свои способности, она готова играть роль вестницы истины для других женщин.

«На поле словесности»

Кристина, несомненно, считала *Lamentations de Mathéolus* (*Сетования Матеола*) унылым чтением: «О Боже! Почему ты не создал меня мужчиной, чтобы всеми своими талантами я служила Тебе, никогда не ошибалась и была благословена тем великим совершенством, на которое претендуют мужчины?»[35] В Городе она встречает трех дам, первая из которых, дама Разум, предсказательница будущего, восхваляет зеркало как орудие познания. Встреча с Добродетелью и Справедливостью произойдет после получения через язык наследственного опыта. Этот Город по сути является царством слов: «Пойдемте же на поле словесности, в богатую и плодородную землю, где будет основан Город женщин, в землю, исполненную плодами и тихими водами, в землю, которая родит всякое благо в изобилии». Земля Ханаанская? В любом случае, это земля, которую подобает возделывать, задавая вопросы: слова — лопата, перо — совок садовника.

Кристина выражает свое беспокойство: «Но, госпожа! мужчины обычно упрекают женщин при помощи латинской пословицы: Бог создал женщин, чтобы они плакали, говорили и ткали». Жестокая Батская ткачиха у Чосера заявляет, что женщины созданы скорее, чтобы обманывать, говорить и ткать. Но дама Разум отвечает: «Бог благо сотворил, что наделил их таким призванием, потому что многие женщины были спасены слезами, рукоделием и словами». О Воскресении Христове благовествуется именно женщине. Жена Ханаанская была права в своем многоглаголании, в том, что вопила пред Христом и раздражала Его, поскольку Он «наслаждался речами, исходившими из ее уст, и ответил на ее вопрошание». Речь женщины, таким образом, привела к славе Божией.

В *Городе дам* женщины занимали высокое положение в суде, а воинами в нем были писательницы. Зиновия, царица Пальмиры, участвовавшая в битвах, посвящает часы досуга учению. Она знает латынь и греческий и пишет великолепный очерк современной истории на обоих языках. Это «зерцало государя» показывает нам иную Кристину.

Поскольку речь женщины порой становилась источником мужества, она могла быть грубой. Когда Теодорих, предводительствуя войском в Константинополе, проявил трусливое нерадение о битве, его мать пошла на крайнюю меру. Подняв платье спереди, она сказала: «Ну что ж, сынок, ты хочешь сбежать. Тогда возвращайся в утробу, из которой пришел»[36]. Слава той победы принадлежит женщине, которая знала, как настоять на своем, и понимала, что такое тщетное эдипово стремление вернуться в утробу.

Могли ли женщины приобретать знания? Кристина спрашивает даму Разум: дал ли Господь женщине «острый ум и глубину познания, способны ли они на это?» По представлениям мужчин, умственные способности женщин весьма ограничены. Но пример Кристины показывает, что у некоторых женщин ум был живой и глубокий, и они не только были способны изучать чужие книги, но и писать собственные. Они могли быть философами и провидеть будущее. Они могли владеть как темой, так и стилем. Кармента знаменита своим вкладом в развитие языка: она обобщила его законы и пророчествовала, она создала начальный алфавит, который лег в основу латинского, придумала некоторые слова и обозначила начала грамматики. Минерва изобрела буквы греческого алфавита, называемые «характеры», занималась рукоделием и ткала шерсть. Различные знания — от земледелия до ткачества — были важны для приобретения культуры и основания городов. Творческие женщины помогали выбрать важные для построения общества направления.

Красноречие ценилось в публичных выступлениях. Оно включало в себя память, красоту стиля и харизматическую силу: «Более того, ее манера говорить, выразительность, стиль были настолько прекрасны, милы и справедливы, что она могла убедить любого сделать то, что она велит»[37]. Эти слова были сказаны о Семпронии Римской, которая занималась полезной магией. Что же касается мудрости Сивилл, то их способность предсказывать будущее и толковать сны породило своего рода сестричество пророчиц: «Господь наш часто открывает миру тайны через женщин».

Как каменщик строит стену, кладя камень на камень, так Кристина собирала подобные образы, строя память женского рода. Когда Филипп II, герцог Бургундский, захотел найти историка для описания жизни своего брата Карла V, он обратился к Кристине. «Мужественная женщина» опрашивала герцога и придворных, читала летописи. В *Книге о подвигах и добрых нравах мудрого короля Карла V* (*Livre des fais et bonnes meurs du sage Roy Charles V*) она освещает все достоинства Карла V: бережливость, военные подвиги, образованность, благочестие. Позднее она напишет *Книгу о сущности политики* (*Livre du corps de policie*), как и *Город дам*, посвященную женщинам[38]. Писала ли она, как «мужественная женщина», в надежде завоевать особое положение для женщин?

Творчество Кристины является исключительным примером литературы, объединившей в себе радение об общественных интересах и личностный поиск. Это можно разглядеть в ее стиле, пропитанном традицией и одновременно очень прогрессивном. Женщины особо восприимчивы к такому стилю. Конечно, читая ее труды, мы должны всегда

учитывать ту полемическую атмосферу, в которой она писала, и помнить, сколь многое разделяет ее мировоззрение и наше. В конце концов, остается вопрос: почему она подвергла себя странному превращению пола, если сама говорит, что благодаря тому, что была женщиной, смогла задумать удивительную утопию, в которую так страстно хотела верить?

Женщины и словесность

«Нельзя учить женщину ни азбуке, ни письму»[39]. Для женщины было немалым подвигом овладеть средствами самовыражения. Прежде чем мечтать о том, чтобы писать самой, нужно было сначала получить доступ к книгам других. Хотя не все философы были столь категоричны, как Филипп Новарский, учить женщин читать и писать все же считалось опасным. Женской образованности долго преграждал путь страх мужчин как перед дерзостью женщин, так и перед собственной немощью.

Свидетельства самовыражения женщин нелегко найти в литературе. Вполне выразившие себя женщины-писательницы появляются сначала в духовной области: Хадевийка Антверпенская, Мехтильда Магдебургская в XII в., Маргарита Порете, Беатриса Назаретская, Хильдегарда Бингенская и другие писательницы XIII и XIV вв. Эти женщины хорошо знали о своих литературных талантах. Многие писали на местных диалектах. *Семь ступеней любви* Беатрисы, *Письма* Хадевийки, удивительный труд Мехтильды Магдебургской *Свет, излияемый Божеством* и *Зерцало простых и сокрушенных душ* Маргариты Порете — все эти произведения показывают, что женщины-писательницы метили выше литературы. Конечно, их образованность примечательна, не говоря о теоретической выучке. Но это были женщины, находящиеся в духовном поиске. Просвещенные благодатью, они распространяли веру в Бога, одновременно стремясь помочь другим, уча их. Они обладали мощной интуицией касательно действенности текста, литературы, языка.

Творчество монахинь было менее индивидуальным. В монастырях писали бесчисленные жития святых (так, огромное количество житий сохранилось на юге Германии). Одни повествуют о жизни отдельных личностей, другие собирают по группам краткие истории святых, пытаясь охарактеризовать духовную жизнь какого-либо монастыря. Хотя эти жития менее индивидуальны, чем работы женщин-мистиков, их наличие говорит о том, что монахини-доминиканки читали и впитывали творения своих сестер[40]. Авторы этих текстов демонстрируют твердую уверенность в своем избранничестве Богом, они чувствуют себя особенными, а поэтому и наделенными властью высказываться и писать.

Самые ранние авторские сочинения принадлежат писательницам, чье социальное и финансовое положение было прекрасно. Источники фрагментарны, но труды наиболее известных фигур, таких, как Элоиза и Хильдегарда, позволяют нам проникнуть в интимные глубины их личности и понять кое-что в их внутреннем развитии. Непросто было говорить открыто, особенно если женщины, как, например, Хильдегарда, решались проникнуть в такие области, как богословие и история науки. Заверения в преданности были распространены. Хильдегарда писала Бернару Клевросскому, что без духоводства Божия она не смогла бы ничего написать. *Paupercula mulier et indocta* — эта «бедненькая женщина, и неученая» отрицала наличие у себя писательского таланта и признавалась, что знает латынь совсем чуть-чуть. Будучи образованной, она, казалось, была менее уверенной в своем даровании, нежели многие мужчины. Но «душа моя просвещена», говорит она, и ее обширная переписка ярко подтверждает, что в интеллектуальном развитии она пыталась идти вровень с веком. Она переписывалась с великими ее времени — с Элеонорой Аквитанской, с пфальцграфиней Рейнской и с многими другими, включая пап, императоров и епископов. Богословы испрашивали ее мнения о вопросах вероучения, а ее рассказ о бывших ей видениях оказался смелым предприятием, затронувшим и сотворение мира, структуры, в которой нашел свое место человек, и образы мира потустороннего. В добавление к чисто богословским рассуждениям, Хильдегарда размышляла о положении женщин.

Еще раньше, во 2-й половине VIII в., другая женщина, Хугебука, приступила к написанию житий святого Виллибальда и святого Виннебальда. Нам известно, с чего она начала: сам Виллибальд диктовал ей свои путевые заметки. Так она обрела понимание своей задачи, своей миссии[41]. Есть и другие разрозненные сведения о мыслях и чувствах женщин. В книге духовных и нравственных наставлений сыну Дуода Септиманская раскрывает тайны своей жизни. Поскольку она была внимательна к ходу времени, то называет некоторые даты. Примечательна обращенность автора книги внутрь себя[42]. Как считает Петер Дронке, книги женщин отличались большей спонтанностью, чем мужские, и свидетельствовали о большом интересе к внутренней жизни[43].

Писательницы часто начинали свои книги изъявлением своего ничтожества, и даже если Курциус был прав, считая это топосом, все же писательство было очень смелым поступком для женщины. Судя по Хротсвите, женщинам с трудом и только с Божией помощью давались метрические стихи. Когда ей поручили написать официальную историю, она, рассказывая о своих трудностях Герберге, аббатисе Гандерсхаймского монастыря, сравнивала себя с путником, бредущим без проводника через заснеженный перевал[44]. Ее работа — достаточно трудная

для женщины — познакомила ее с панорамой славных событий. В другом месте она пишет, что, сомневаясь в своих знаниях и способностях, писала тайно. Она работала украдкой и порой сжигала написанное. Хотя Хильдегарду, жившую значительно позднее, признавали великие мужчины ее времени, все же и она была твердо убеждена в хрупкости женщин. При этом он довольно легко выражала веру в свои таланты.

Многие женщины-писательницы, от Хротсвиты до Хильдегарды и Кристины Эбнер (XIV в.) подтверждают, что их вдохновляло их окружение, а поэтому они и писали ради своей аудитории[45]. Настоятельница монастыря Рупертсберг вполне могла себя называть «бедной и необразованной», но Мехтильда Магдебургская разослала свою книгу всем мужам Церкви со следующими сопроводительными словами: «Я посылаю ныне книгу сию вестником ко всем духовного звания людям» (*Dis buoch das sende ich nun ze botten alle n geistlichen lúten*). Здесь мы являемся свидетелями того, как женщины начинают понимать, что им есть что сказать миру, но начинают и бояться, что с этим не справятся. И все же написанное женщинами нередко читали с увлечением. Итак, были ли признания в несовершенстве просто общим местом или они отражают реальное ощущение неполноценности? На этот вопрос поможет ответить словесное творчество монахинь и бегинок.

Остается много вопросов относительно некоторых родов женской литературы. Как мы видели, творчество женщин-трубадуров занимает промежуточное положение между аристократической лирикой их собратьев-мужчин и скорее простонародными «ткацкими» и подобными им женскими песнями[46]. Но духовная литература дает нам возможность увидеть, как женщины простонародным языком описывают свой духовный опыт. Литературное наследие монастырей интересно и по другой причине. Основные сочинения XIII в. писались вполне независимо: Беатриса, Хадевийка и Маргарита Порете обладали обширными богословскими и гуманитарными познаниями. Напротив, цели монастырских писательниц были скромнее. *Жития*, ими написанные, много рассказывают о жизни общин, в которых они жили. Впрочем, «женщины-мистики», как их обычно называют, писали с разными целями, и все открывали для себя писательство как возможность выразить опыт своей духовной жизни[47].

Есть некая загадка в этих книгах, определенно подчиненных литературным условностям, соблюдаемым, впрочем, вольно, авторы которых часто жалуются на недостаток у них мастерства. Эти женщины считали, что они удостоены видений, что Бог поставил их на поприще писательства, но при этом часто заявляли о своем недостоинстве. Мехтильда говорила, что ей не хватало образования. Кристина Эбнер, с удивлением обнаружившая, что Господь говорил с ней чаще, чем со

священниками, привыкла таким образом считать свое призвание частью Божественного Промысла. Господь призвал этих женщин, чтобы явить миру силу Свою, и ответом на такую привилегию был исступленный восторг.

Было бы чрезмерным упрощением заявлять, что существовало гендерное разделение ответственности в области духовного творчества, и в соответствии с ним мужчинам принадлежала область богословия и пастырских наставлений, а женщинам — изложение видений и жития. Некоторые женщины, например, Беатриса Назаретская, писали трактаты о любви к Богу, а некоторые мужчины, например, Фридрих Зундер, писали жития. Но это, по мнению Урсулы Петерс, меньше свидетельствует о действительной духовной жизни, чем о том, какие формы духовности монахи и монахини приписывали избранникам, неважно кем они были — капелланами или женщинами[48].

Одно новшество, видимо, очень поразило современников. В XIII в. Лампрехт Регенсбургский высказал удивление по поводу некоего «искусства», которое распространилось среди женщин, монахинь и бегинок. Ян ван Левен обращался к Хадевийке «госпожа», а Маргариту Порете называли «бегинкой-клириком» в знак почтения к ее литературным и религиозным познаниям. Исследуя религиозную лексику и мистические метафоры, ученые сделали вывод, что такие мистики, как Мейстер Экхарт и Русбрук не написали бы ничего, если бы за ними не было наследия женщин-мистиков. А именно, традиция немецких мистиков, в особенности Мейстер Экхарт, опирается на сочинения голландских женщин-мистиков, в которых отражен духовный опыт, пусть не очень совершенный и женский. Это помогло Мейстеру Экхарту найти свой путь в богословии. Бегинки находили новые пути выражения непостижимого единенияа с Богом: свидетельство тому описания религиозного экстаза, видений, описания беззащитности души. Они нашли новый тон, оригинальный стиль: понятный язык, дающий телу место в религиозной лексике.

Рассказы о видениях существовали в литературе с XII в., и описание путешествий в мир иной не было исключительно женской областью. Но самые известные Видения, в которых были выработаны новые образы и новые сложные речевые структуры, были созданы в XIII в. От Хильдегарды до Маргариты д'Уэн (d'Oingt), от затворницы Иулианы из Нориджа до ее современницы Маргариты Кампе, истовой любительницы литературы странствий, женщины открыли немало новых стилей.

В некоторых случаях мы можем проследить, как распространялись их сочинения, и отметить успех тех работ, которые быстро переводились и много читались, как, например, *Зерцало простой и сокрушенной*

души Маргариты Порете. Но относительно других авторов бывает трудно определить, какой из жанров привлекал больше читателей. Таков случай Кристины Эбнер. О жизни и откровениях доминиканки из Энгельталя повествуется в текстах трех типов. Первый — это рассказ о видениях от третьего лица, включающий подробности личной мистической жизни, приноровленные к литургическому году, восхваления Мехтильды как образцовой женщины и сведения об отношениях с Генрихом Нёрдлингенским. Текст второго типа, явно написанный при участии монахини, — о знамениях избранности Энгельталь, включая явления ей Христа и Богородицы; в нем меньше точности в датах, больше описаний благочестивого детства и видений. Мистическая напряженность порою требует использования первого лица. Мы узнаем, что о *gnaden und wunder*, милостях и чудесах, сообщалось в тот же день, быстрее, чем новости попадают в газету[49]. Текст третьего типа в некоторых местах тематически повторяет второй, это — житие святой Кристины Эбнер. Важность связи между той, кому являются видения, и той, кто отвечает за их запись, стала основной темой в подобного рода духовных сочинениях. Особенно интересно выглядит это в *Житии св. Дуселины*, написанном одной из сестер ее общины, что было общераспространенным обычаем в Лангедоке.

Многозначительно, что мистики и монахини писали на простонародном языке, будь то немецкий, французский, фламандский или итальянский. Это давало их сочинениям возможность широкого распространения, а также делало возможным прямое, непосредственное общение с Духом Святым. Но это же вызывало и подозрения относительно целей этих женщин, особенно бегинок.

Из какой же среды вышли женщины-писательницы? Некоторые, как, к примеру, Хротсвита и Хильдегарда, происходят из старых интеллектуальных семей. Остальные — из среды, впитавшей, видимо, дух придворной культуры. Некоторых из них жаловались на недостаток образования, но они говорили об этом лишь для того, чтобы подчеркнуть, какой глубокой духовной жизнью они живут, хотя и вовсе необразованны. Современники удивлялись, сколь трудными богословскими вопросами они занимались. Согласно Лампрехту Регенсбургскому, их поиск Бога проходил, кажется, в формах, не имеющих ничего общего с мужскими. Нужно обширное исследование для того, чтобы утверждать, что женский и мужской пути к Богу — два разных пути. У Маргариты Кампе услышанные ею проповеди вызывали очень бурную реакцию. Такие женщины читали и давали читать другим с неким благоговением, которое в конечном счете и породило в них желание писать. Они чувствовали призвание к тому, чтобы передать открытое им духовное знание своим сестрам и мужчинам, с которыми они обща-

лись. Несмотря на предупреждения Урсулы Петерс, заманчиво увидеть в этих женщинах личности, обращенные внутрь себя, ищущие и открывающие формы описания своего опыта.

Здесь важно помнить одну вещь, которая, впрочем, может разочаровать ищущих аутентичного описания опыта переживаний у женщин. Многие из рассматриваемых текстов написаны после встречи с духовником, настаивавшим на записи событий духовной жизни. Сотрудничество мужчин и женщин ознаменовало важный шаг в развитии способности к самоанализу и самовыражению. Исповедники, будучи внешними наблюдателями, ручались за достоверность слов своих учениц, помогая женщинам избегнуть опасности быть заподозренными в чрезмерной независимости. Урсула Петерс, вслед за прочими, подняла вопрос о том, не является ли такого рода духовное общение, характерное для любого подвергшегося внешней правке высказывания на духовные темы, стимулом или источником литературной мистификации. В любом случае, *mulier religiosa,* невежественная по природе и потому доступная для наитий свыше, могла извлечь пользу из своего духовного сотрудничества с исповедником.

Отношение женщин к писательству было сложным. Долгое время женщин, как мирских, так и духовных, не допускали до университетского образования. У них не было возможности учиться, кроме той, которую давал монастырь. Беатриса Назаретская проходила *trivium* и *quadrivium* в монастыре. В монастырях женщины занимались переводами, а многие женские монастыри XII в. приобрели добрую славу изготовлением рукописей[50]. Переписка с известными мужчинами свидетельствовала о том, что они могли писать по-латыни: Хильдегарда — блестящий пример тому. Немало «полузатворниц» было образованными женщинами[51]. Женщинам, впрочем, еще долго нелегко было преодолевать чувство собственной никчемности, в частнгости — в мирском обществе Позднего Средневековья, когда получить образование стало проще. Что же было на самом деле? Констаца Варана спрашивает в письме к Бьянке Марии Висконти: «Что же делать мне, девчонке неученой, грубой и несведущей?» («*Quid igitur indocta, rudis inexpertaque puella faciam?*») В Италии женщины действительно нашли себя среди гуманистов. Но это были женщины из благородных семей, члены элиты[52]. Эти писательницы хорошо осознавали, какой выбор стоял перед ними: брак означал отказ от штудий, в то время как отказ от брака означал отказ от общества. В это время, когда ученость цвела, а у женщин была возможность получить образование, мы встречаем у них парадоксальную неуверенность в желаниях. Некоторые выступали публично. Изотта Ногарола защищала Еву от обвинения в том, что на ней лежит ответственность за грехопадение мужчины, ибо она де слаба по

природе. Другие женщины высмеивали писательниц. Не так-то просто было сделать предположение относительно их пола. Кристина, как мы уже видели, писала о преимуществах, которые ей дало преображение в мужчину, а еще раньше Боккаччо посвящает свою книгу Андрее Аччаюоли, указав, что талант дала ей ее природа, близкая к мужской.

Слова в действии

Женщины молчали, потому что право говорить давала лишь власть. Это молчание – знак покорности. В художественных повествованиях мы читаем, как неумолимые стратегии заключения брака обрекали их на молчание или, самое большее, на бесплодные жалобы, которые не выйдут дальше их покоев, если не произойдет «чуда». В *Лэ об Ионеке* Марии Французской молодая женщина неразумно вышла замуж: «Жестокое обращение – моя судьба, – говорит она, – и вот я здесь, заключенная в башню, из которой один выход – смерть»[53]. И только она произнесла эти стенания, как она увидела сквозь маленькое окошко тень птицы, птицы-мужчины, прилетевшей из иного мира, чтобы породить от нее сына Ионека. Героиня *Лэ о Гигемаре* – тоже женщина, обреченная на одиночное заключение. Единственная ее отрада – разговаривать с картинами, пока в один прекрасный день волшебный корабль не нарушил ее уединения. Жалобные песни заточенных женщин рождены в тишине, их слова, так и оставшиеся без ответа, живо вызывают образ тюремного заключения.

В молчании и склонив голову

Мужчина, как блюститель супружеского порядка, бывал свидетелем сдерживаемого горя[54]. Но никогда его не трогали слова женщин, даже мольбы юных девушек, преследуемых кровосмесителями-отцами. Горестные жалобы Жоии, милого Манекена, предпочетшей покалечить себя, нежели выйти замуж за своего отца, встречали равнодушное молчание на протяжении многих лет – молчание как о грехе отца, так и о ее личности. Единственное, что можно было делать в такой ситуации – это молить Бога. Протестовать было невозможно. Прекрасная Элаина Константинопольская тоже бежала от рук своего отца. Ее осудили на молчание или, по крайней мере, ей не удалось заставить услышать себя до тех пор, пока, наконец, в конце своих странствий, она, как и Жоия, чудесным образом не обрела своего мужа и отца в Риме.

Невольницы кровосмесительной страсти прятались за масками молчания. Они позабыли себя и прибегали к невербальным формам

выражения своего нежелания подчиняться. В текстах об этом сообщается очень скудно, даже там, где присутствует факт изнасилования. В *Дочери графа де Понтье* пять грабителей изнасиловали молодую женщину, а мужа заставили наблюдать за этим. Когда она оказалась бес плодной, разгневанный отец выбросил ее в море, она перенеслась в иной мир, где изучила иной язык, сарацинский, и впоследствии вновь смогла рожать детей. Возможно, эта история — некая разновидность инициативного мифа[55].

Молчание было ключевым в странных история из «цикла пари», у которого была довольно устоявшаяся традиция. Гастон Парис нашел много историй подобного рода, где мужчина спорит о том, что сможет соблазнить женщину. Роль женщины сведена к молчаливому ожиданию[56]. Соблазнитель приводит различные доказательства своего успеха, и женщина, в свою очередь, вынуждена в ответ приводить свои, но слов ее отказа никто и не слышит. В *Гильоме де Доле* соблазняемая доказывает, что мужчина лжет. Женщина использует ложные факты и хитросплетения лживых слов, чтобы доказать истину: «Даже если бы она изучала закон без устали в течение пяти лет, не думаю, что ей удалось бы сделать свое обвинение настолько убедительным. Это несомненно»[57]. Прекрасно зная о том, что слова женщины не будут восприняты, если они не будут основательно продуманы, Лиенора становится великолепным адвокатом, предоставляет собранные ею доказательства и использует все свои таланты при разбирательстве спора.

Молчащие женщины, вынужденные скитаться по миру, должны отказаться от своей личности. Жоия просто становится Манекеном. Элен, дочь константинопольского царя, становится просто красивой женщиной без имени. Во многих повествованиях молодая женщина, опозоренная недозволенной связью, никак не протестуя и ничего не говоря, бежит вместе с ребенком. Терпение женщин безгранично.

Это терпение в течение веков отражается в устных рассказах, подобных рассказу о суровых испытаниях Гризельды. Героиня претерпевает унижение за унижением: формула, успех которой сильно повлиял на последующую литературу (включая многие тексты из *Blue Library*, брошюр, распространяемых разносчиками). Она теряет двух своих детей (по-видимому, их убивают), ее выгоняет муж. Она молча соглашается с этой несправедливостью и даже готова стелить постель мужу и его новой жене (это ее собственная дочь, умершая, как она думала). Ее покорность, ее безропотность испытывается по крайнего предела. Символическая безропотность Гризельды почти достигает уровня житийной литературы. В итоге Гризельда топится.

Действительно ли эти явно мужские фантазии в равной степени катартически влияли и на женщин, и на мужчин? Петрарка писал, что

читатели были в восторге, и сам перевел историю о праведной Гризельде и добродетели молчания. «Есть люди, — пишет он, — способные делать то, что кажется невозможным на взгляд толпы» Гризельда тому образец: «у нее не было своей воли». Позднее Филипп де Мезьер (de Mezières) перевел Петрарку на французский в своей *Livre de la vertu du sacrement du mariage* (*Книга о благе таинства брака*). Трагическая история Гризельды нашла отражение в сочинениях шевалье де Ла Тура Ландри, Фомы III, маркиза Салюсского, Оливье де Ла Марша, в *Le Mènagier de Paris* и т. д.[58] Удивительно, но именно покорность, кажется, делает Гризельду красноречивой: «Из дома своего отца я ушла нагой, нагой и вернусь. Разве что, думаю, не стоит, да и не подобает утробу, что родила вам детей, показывать обнаженной людям. Будьте любезны, прошу вас, взамен того целомудрия, которое я принесла в ваш дворец и не взяла обратно, прикажите оставить мне ночную рубашку, чтобы было чем прикрыть живот той, которая когда-то была вашей женой»[59]. Гризельда согласна покинуть дом своего мужа «благопристойно и стыдливо, в великом молчании и со склоненной головой». В дом своего отца она возвращается с плачущей и сетующей свитой.

Женщины продавались, как вещи. Рассуждения о проституции велись мужчинами. Мужчины рассуждали о «идеальной» блуднице, о связи женщины и удовольствия, о женщинах, которые работали, чтобы выжить, и о «похотливых» женщинах, влюбленных женщинах и удовольствии от них[60]. Плотские наслаждения и свободная любовь были важным предметом для набожных католиков, как показывает спор вокруг *Романа о Розе*. Но жертвы подавали голос в текстах, и этот знаменитый спор шел на фоне общественных явлений, описанных другими женщинами. Их свидетельства воскрешают перед нами формы сексуального поведения того времени. Мы в деталях узнаем об актах насилия, жестокого обращения, о нападениях, которым подвергались женщины на улицах со стороны групп мужчин. Теперь, как и тогда, мы видим, как заглушаются жалобы женщин. Мы можем почувствовать, как проходит время между деянием и жалобой: изнасилование, кровь, рука, зажимающая рот, чтобы заглушить крик. Только действуя сообща, женщины могли предъявить обвинение публично. Власти могли задавать вопросы. Почему жертва не обращалась к ним между первичным покушением и вторым актом насилия? Почему обвинение не выдвинуто наутро после акта насилия? Две соседки донесли о покушении насильника на жену, потому что «прежде женщина не осмеливалась говорить». Насилия повторялись, как становится ясно из заявления Маргериты Гийом в день Вознесения 1449 г.: «Та, которая быстро говорит, отложила свою прялку и пошла на улицу, где встретила нескольких женщин: Перно Виоло, жену Фавье, г-жу Шапелье, г-жу Па-

жо и г-жу Кордюйе. В слезах, она рассказала им, что с ней произошло. Когда они увидели ее, они пошли к Пажо и рассказали все ее отцу, а до этого она и не осмеливалась говорить об этом»[61]. То же относится и к дочери Понтьё, которая, стыдясь, медлит открыть правду.

«Весьма смиренная в разговоре, Гризельда наделена замечательным красноречием. Она «успокаивает разногласия и раздоры между дворянами мягкими и продуманными словами», согласно одному анонимному переводу XV в. Покорная, умеющая соблюдать порядок, она вошла в круг знаменитых женщин в *Городе дам*. Это вовсе не ирония, когда Кристин, пытаясь привлечь Филиппа де Мезьера, восхваляет Гризельду и считает ее исключительной женщиной. *Roman de Silence* (*Роман о Молчании*), написанный Эльдри в XIII в., — это история о наследовании в королевстве, где король отменил наследование по женской линии во избежание неразберихи, возникающей из-за женщин. Рождение у Евфамии и Кадора дочери ставит их перед серьезной проблемой. Для того, чтобы дать своей дочери возможность наследовать имение Корнюаль, они дают ей двусмысленное имя и выдают ее за мальчика. «Давай назовем нашего ребенка Силенцией (*Silence* — Молчание), наподобие св. Пациенции (такая святая есть; на Востоке она зовется св. Ипомоною. — *Примеч. пер.*), поскольку безмолвие рассеивает все тревоги. Пусть Господь Иисус Христос силою своею дарует нам скрыть ее и скрыть это, если на то есть Его святая воля. Лучше этого ничего не может быть. Мы назовем его Силенцием. И если случайно кто-то обнаружит его истинную природу, мы изменим –й на –я, и имя будет Силенция. А если уберем –й, то восстановим ее истинную природу, поскольку –й мы добавили вопреки природе, но все остальное — в согласии с природой»[62].

Имя скрывает отсутствие мужской линии. Ховард Блох проанализировал богатый символизм этой истории. Природа ассоциируется с подлинным именем, с полом и с законом первородства. Напротив, выдумка и неправда связаны с нарушением грамматики, заменой пола и незаконным наследованием[63]. Ребенок разрывается между желанием «вести себя по-женски», как ему дано природой, и необходимостью вести себя иначе: «Силенций? Кто я теперь? Я знаю, что мое имя — Силенций, значит я другой, нежели был. Но что я знаю наверняка, так это то, что я все та же личность. Поэтому я, похоже, Силенций или никто»[64].

Но Воспитание (оппозиция *Nature/Noreture=nourture*. — *Примеч. пер.*) кладет конец путанице, и Силенций понимает, что лучше быть мужчиной, чем женщиной[65]. Позднее она все же сбегает с жонглерами, превосходит их всех в мастерстве, приобретает известность среди публики, справляется в лесу с неуловимым Мерлином, что может сделать только женщина. Тогда, открыв, что на самом деле она Силенция, об-

ретает женское лицо и выходит замуж за короля Англии. В контексте средневековой литературы сила ассоциировалась с обретением пола и имени, что имело особенно большое символическое значение.

Дурной язык

Многие аллегорические фигуры, воплощающие как плохие, так и хорошие начала, были женского пола; женщинами же были и новые создания поэзии XIII в.: рожденные от дьявола и выступающие невестами в извращенных брачных церемониях «Симония, Лицемерие, Насилие, Ростовщичество, Обман, Святотатство, Измена, Гордыня и Разврат». Аллегория показывала порок очень живо, но была и средством отстраниться от него. Иногда речь женщин выходила за пределы свойственного ей и становилась «дурным языком». Не было, однако, недостатка в предписаниях, делавших речь сдержанной: «Женщинам не подобает буйствовать в обидных речах или злых поступках. Поскольку, если они говорят зло, получат в ответ либо правду либо ложь, а следствием будет смущение или стыд на всю жизнь»[66]. Нет лучшего показателя того, что речь — символическая оболочка, средостение между личным и общественным. И речь порождала другую речь. Тексты многословны — это свидетельство не только сноровки рассказчика, но и важности языка в управлении миром.

Женщинам нравились необычные способности. Они лакомились словами, как своими, так и чужими. Они жадно усваивали то, чем владели другие. Как охотники в засаде, они тоже ждали добычи. Они действовали умно. Они соблазняли сладкими словами и выманивали секреты. При столкновении с их хитростями оружие мужчины было бессильно, а его секреты доступны. Одержимые дьявольским любопытством все знать, а потом хранить до случая, женщины в итоге оказывались неспособны справиться с полученными сведениями. Они поступали с ними неразумно, разглашая их публично. Безудержные сплетни — до сих пор, как говорят социологи, «основная расовая черта», особенность «расы» женщин[67]. Пьяный не может хранить секреты, но пьяная женщина наиболее неустойчива: «Любой, кто рассказывает секреты жене, становится ее рабом. Если мужчина не пьян и не выжил из ума, он никогда не расскажет свой секрет женщине, если, конечно, он не хочет, чтобы об этом говорили повсюду», — говорит Гений Природе в одном аллегорическом романе[68]. Женщина может даже рискнуть жизнью, лишь бы только разболтать секрет. Мужчина, соблазненный женщиной, доверяет ей охотнее, чем священнику. А если секрет уже разглашен, его не вернешь назад. Самсон доверял все свои секреты Далиле. Бесчисленные несчастья последовали бы за раскрытием

секретов. Шевалье де Ла Тур Ландри говорил дочерям: «Вы должны оберегать тайну намерений повелителей своих и никому о них не рассказывать»[69]. Такое отношение свидетельствует о важности публичной речи. Соответственно этому, мужья поверяли женам выдуманные тайны и смотрели, будут ли они их хранить.

Язык группы

Женщины много времени проводили вместе и разговаривали. Вышивание и пряжа сопутствовали беседе. Именно в это время юные красавицы доверяли матерям или наставницам имена своих возлюбленных. Важно, что женщины во время таких каждодневных занятий находились, согласно литературному коду, в определенном месте, обычно — в покоях близ проточной воды[70]. Умные авторы изображали женщин, поющих во время шитья или вышивания о том, как другие женщины занимаются тем же самым. В окситанском романе *Flamenca* подобные сцены, порой написанные живо и зло, показывают, как легко молодые жены обводили вокруг пальца ревнивых мужей и назначали свидания любовникам.

Евангелие от Прялки, уникальное сочинение, облекающее в новые формы старую традицию, показывает, как «мудрые и благоразумные матроны» собирались между Рождеством и Сретением. По очереди они возглавляли вечернее чтение, и за ритуалом наблюдал внимательный глаз: «Одна из нас будет читать в присутствии всех собравшихся, чтобы сохранить все в памяти навечно»[71]. Единственный мужчина, допускавшийся на эти бдения, должен был записывать «евангелие», почти как четыре евангелиста записывали свидетельства о жизни Христа Здесь царила иерархия, поскольку всего одна женщина руководила чтением, но менялись они демократически, поскольку каждая по очереди произносила изречения и изъясняла сказанное. Число присутствующих росло с каждым днем. Во всем этом была внутренняя связь с магией: три из старейших женщин владели чем-то из тайных искусств, например, предсказанием судьбы. Одна из них знает книги еретиков, «из чьих учений многое почерпнула». Их тайны предназначались и для других женщин, женщин последующих поколений: «От поколения к поколению это знание будет сохраняться и расширяться» согласно «итогам третьего дня».

Мужчина-секретарь говорит нечто, раскрывающее глубокое различие между женщинами как группой и мужчинами, не допущенными на их собрания. Он говорит, что в их словах нет ничего: «Речи их показались мне совершенно бессмысленными и бесполезными». Но поскольку они продолжают пустую болтовню, писец пытается выразить свое

неодобрение: «Поскольку они явно не собирались успокоиться, то я сел так, чтобы они могли меня видеть, надеясь, что это заставит их устыдиться слов, беспорядочных, как битва без победы и славы»[72].

Ясно, что слова женщин в записи сильно искажались. Писец советовал своим читателям «не искать в написанном никакой пользы, ничего достоверного и ничего для применения». Текст, таким образом, становится пародией на суеверие. Текст сам отрицает то, что в нем же предстает в равной степени представляющим интерес: женщин, устное общение, сельскую жизнь, иррациональное. Фактически слово *глосса* в позднем Средневековье приобрело ироническое значение: часто им обозначали пустую женскую болтовню[73].

Часто думали, что женщины обладают способностью толковать прикровенные знаки, подаваемые силами, влияющими на жизнь людей. Муж, не внемлющий мудрому совету жены, уподоблялся клятвопреступнику, отвергающему правду. (*Евангелие от Прялки*, Понедельник, гл. 2*)*. Если положить соль на голову спящей беременной женщины, то она назовет пол будущего ребенка, произнеся его имя (гл. 7). Естественно, другая женщина должна сохранить эту соль. Глосса к главе 13 гласит, что если новорожденному перед тем, как он возьмет грудь, дать печеное яблоко, то ребенок вырастет не только бережливый, но и «обходительным в поступках и речах» по отношению к женщинам. Одна из старейших отвечает на это: «Если сразу после рождения положить на голову младенцу тонкую кишку [пуповину?], то у него будет долгая счастливая жизнь — сладкое дыхание, прекрасный голос, и благодатная речь». Вероятно, чаемые последствия — результат взаимосвязи пуповины и головы, которая есть местопребывание речи. Ораторский талант считался признаком зрелой и совершенной личности[74]. Пуповина считалась источником общественных добродетелей, поскольку символизировала связь с матерью, истинным источником жизни. Бессмертие, даруемое ношением некоего талисмана, также было следствием существования уз, связующих с матерью. В 12-й главе *Евангелия от Прялки* говорится, что если мужчина на войне «одевает в битву кусочек кожи с живота своей матери», то его не ранят, но за этим следует довольно насмешливое толкование. Компиляция о силах, заключенных в женщине, завершается вещью, о которой Берта де Корн говорит: «Чудная тайна, о которой знают лишь немногие мужчины, и я бы сильно расстроилась, если бы они узнали» (Суббота, гл. 19).

Прискорбное разделение

Природа сетует на то, что ее во многом обвиняют: «Я — женщина, я не могу таить в себе что-то; мне нужно сказать все и сразу»[75]. Мужчина

нарушает законы природы, сея беспорядок: «Я каюсь, что создала мужчину. Но, клянусь смертью, которую претерпел Бог, Тот, Кто принял поцелуй Иуды и прободение копием Лонгина (в оригинале некий *Longis'* sword. — *Примеч. пер.*), о мужчине я должна буду дать ответ перед Богом, Который и доверил его мне, когда сотворил его по Своему образу, потому что он доставил мне так много страданий... Поэтому все пороки его я обнажу и расскажу всю правду»[76]. Мужчина объявлен рабом всех пороков: он лжец, мошенник, предатель, хвастун. Так женщины отвечали на ставшие нормой обличения мужчинами их самих и их злоупотреблений. В философской поэме Жана из Мёнга Природа занимает особое место.

Прискорбное разделение между полами драматизировали разными способами. У Жана из Мёнга женщины в целом изображены (в речи неудачно женившегося мужчины) ведьмами, творящими дьявольские обряды: «Все вы были, есте и будете шлюхи как в поступках, так и в намерениях»[77]. Мишень здесь — весь женский пол, а особенно отношения между женщинами. Мачеху, которая пользуется красотой падчерицы, клеймят как сводню и ведьму: «Что мать, что дочь, — говорит муж жене. — Вы спелись, и ваши сердца из одного дерева вырезаны».

Сила женщин как группы хорошо проиллюстрирована в сборнике пародийных историй XV в. *Quinze joyes de marriage* (*Пятнадцать радостей брака*). Здесь женщина-протагонист в окружении сообщниц — всесильна. Ее муж в ловушке. Во время разговоров и рукоделия женщины начинают понимать друг друга без слов. Муж же одинок и молчит. Домочадцам раз и навсегда назначены роли. Лишенный общения муж влачит кошмарное существование. Язык, в данном случае область владычества женщин, становится основной силой в борьбе полов в этом перевернутом мире[78].

Женщины, которые говорили, обычно изображались помешанными. Язык — вечный источник «обмана», по словам де Ла Тур Ландри. Его дети — «тонкие знатоки языка и говорят изысканно». И тут возникает вопрос, как разглядеть за ложью правду. Сам язык — ловушка. Но женщины более склонны к тому, чтобы нарушить принятый в обществе языковой код. «Не будь слишком говорлива: тот, кто много говорит, не скажет мудрого. Перед тем, как говорить, нужно внимательно послушать. И если помедлишь перед тем, как сказать, то скажешь лучше, по делу. Пословица гласит — слушающий без внимания подобен охотнику без добычи»[79].

Мужчины были одержимы идеей болтливости. Возможно, чрезмерная женская болтовня стала последствием «невнимательного слушания» Евы, что сделало ее неспособной противостоять «сладким речам» дьявола, по сути «лживым и ядовитым». Де Ла Тур Ландри полагает,

что «лживый язык» может перевернуть мир с ног на голову и поменять день с ночью (глава 62). Вопрос о «неправдивом языке» стал, таким образом, проблемой социальной этики, поскольку под сомнение ставилась прочность общественного договора. В одном особенно жестоком примере этого женщины не несут ответственность полностью. Женщину, чей сын погиб в битве, обманывают «лестью» и лживыми словами, заставляя ее поверить в то, что ее сын еще может вернуться. Сила такой лжи, как и сила краснобая, на короткое время может преобразить действительность, и «из головешки сделать красивую вещицу». За этими опасениями относительно женской болтовни стоял более общий страх обмана, который мы обнаруживаем во многих областях средневековой культуры.

Язык смерти

В *Романе о Розе* само имя *Malebouche* (Злой Язык) вызывает грех языка. Злой Язык — «сын сварливой старухи», и он распространяет яд острого и колючего язычка своей матери. Другие аллегорические фигуры показывают, как должно использовать язык: почтенного рыцаря, слава которого запечатлена во многих повестях, держит за руку и ведет Благородство; Честность блюдет благородство языка; Учтивость, тонкая и разумная в утверждениях и ответах, не глумится ни над кем и осчастливливает каждого. И, напротив, Злой Язык воплощает вредоносную силу языка.

Женщины, как всем мужчинам известно, суть источник одного стыда и горя, а языки их могут быть смертоносными. В *Le vilain de Bailleul* (*Мужик из Байёля*) жена пытается убедить мужа, что его уже нет: «Мой друг, смерть пришла за тобой. Она так изменила твое сердце и истощила тебя, что осталась только тень, которая тоже скоро исчезнет... Ты мертв»[80].

Многим мужьям пришлось столкнуться с тем прискорбным фактом, что они бессильны. Но полезнее всего язык был в союзе матери и дочери. То, как мать формировала личность своей дочери, можно хорошо увидеть в *Ecureuil* (*Белка*). Мать советует своей дочери быть осторожной в речи и никогда не упоминать мужскую «штучку», «удочку, болтающуюся у них между ног»[81]. Но женщины все же знали названия вещей, поэтому мать учит дочь, что эта «штучка» называется «пенис». Беседа очень символична: назвать нечто — почти совершить грех, но это еще и творческий и зрелый шаг. Когда нарушается табу, дочь смеется: «Да пошлет Господь и мне пенис, чтобы я могла называть его». Мужчины, таким образом, обладают правом называть вещи, но женщины, предрасположенные к невоздержности, должны подчиняться

запретам на некоторые слова. Это, как мы видели, повлияло на язык сексуальности.

В фаблио *La dame écouillé* (*Охолощенная дама*) мужчины предполагают, а дочери и матери располагают. Они — воплощение противоречий. Отчим предупреждает пасынка, что вся власть будет у жены. Мать, обеспокоенная сохранением матрилинеальных связей, говорит молодой дочери-невесте: «Подражай своей матери, которая всегда противоречит твоему отцу. Она противоречит всему, что он говорит, и никогда не слушается его»[82]. Решившись не соблюдать женскую солидарность, молодая женщина рассказывает мужу о материнском совете. Женская гордыня получает свой урок. Если мужчины менее красноречивы, чем женщины, то в любом случае муж может прекратить беспорядок. В неподходящем теле яички становятся тяжелы, как жернова, что приводит к «гордыне и глупости»[83]. Напуганная жена смотрит, как у ее матери путем странной хирургической операции извлекают яички из почек. Из-за этой анатомической аномалии она нахально присваивала себе язык власти.

Язык объединяет женщин как группу, но в великом dance macabre жизни их связывает нечто иное, более трагическое. Взять, к примеру, известный мотив страдающей старухи. *Mirouer des dames et damoysellеs et de tout le sexe feminine* (*Зерцало дам и девиц и всего женского пола*) — это своего рода *vanitas*, плач об опустошениях, причиненных временем. В XV в. Жан Кастель драматизировал речь перед лицом смерти. Его героиня — женщина, умирающая молодой и предупреждающая своих сестер о мимолетности красоты, власти, знатности, чести и о приближении бедности и печали: «Посмотрите, дамы и девицы, посмотрите на мое лицо. Увы! Если ты красива, подумай, что смерть сотрет твою красоту»[84]. В смерти возвращается равенство, и все различия стираются.

Называя признаки пола

Книга Бытия говорит нам, что Ева была первым существом на земле, вступившим в диалог. Адам имел власть давать имена тварям и вещам. Ева просто начала использовать то, что Адам основал при помощи языка. Данте рассказывает, чту она отвечала змию: «Мы вкушаем плоды от всех деревьев в саду, но Господь запретил нам вкушать от дерева посреди сада, иначе мы умрем»[85]. Но змий-обольститель поборол ее противление. Диалог между Евой и змием, как говорит Данте, выходит за пределы разумного; он был мерзкий и «скотский». Более того, Адам, видимо, давал имена в уме: не было необходимости произносить их вслух. Но женщина, при помощи языка устанавливая свою власть, называла сексуальные реалии вслух.

Бывают моменты, когда язык не может быть туманным, и важно, чтобы он был ясным и прямым. И если язык сексуальных реалий двусмыслен, то потому, что нужно прикрыть двусмысленность выражаемого. Известный отрывок из *Романа о Розе* касается названий. Любовник упрекает Разум – красноречивую женщину, готовую к спору – за то, что она называет гениталии своими именами вместо того, чтобы употребить элегантный описательный оборот, что, на его взгляд, женщинам понравится больше: «Я считаю вас не очень-то куртуазной, поскольку вы только что произнесли слово «яички», что вряд ли можно посоветовать куртуазной молодой женщине»[86]. Даже кормилицы, чья речь отличалась вульгарностью, были осмотрительнее в этом отношении. Разум отвечает: «Я не сотворила греха, назвав своим именем, без долгих пояснений то, что Отец мой сделал в Раю Своими руками, наряду с другими инструментами, которые служат столпом и утверждением человеческой природе, без коих человек вскоре погиб бы. Осознанно и без всякого отвращения Господь создал яички и пенис с чудесным намерением, чтобы, влекомое к продолжению рода, все живущее сохранялись путем естественного обновления, т. е. рождения, старения, смерти и нового рождения»[87]. «Бог,– возражает любовник, – никогда не создавал ничего оскорбительного для слуха», – на что Разум отвечает: «Язык должно сдерживать. В самом начале *Альмагеста*, действительно, Птолемей говорит об этом весьма хорошо. «Мудр тот, – говорит он, – кто стремится обуздать свой язык, кроме случаев, когда он говорит с Богом»[88]. Господь создал все вещи, но не слова, даже если «вещи» были названы, когда язык уже начал существовать. Но Разуму Он дал силу измышлять новые слова в общее пользование: «Он дал мне дар языка, и это самое лучшее достояние»[89].

Разум проницательно замечает, что если яички были бы тогда названы «мощами», любовник счел бы это слово несоответствующим: «“Яички” – прекрасное слово, мне нравится оно, как есть. “Член” и “пенис” тоже. Нет лучше. Я придумываю слова и убеждена, что не совершила ничего непристойного. И мудрый Господь знает это, доволен тем, что я сделала. И что же, клянусь мощами св. Омера, неужели я не осмелюсь назвать своими именами работу Отца моего?»[90] Разум считает термины, относящиеся к области сексуальных отношений, «правильными и пристойными», и если женщины Франции не осмеливаются произнести эти запретные слова, тому виной привычка. Таким образом, Разум утверждает, что искусство владения языком состоит в назывании вещей своими именами, она настаивает также на произвольности всех знаков.

То, о чем женщины говорили между собой о своих отношениях с мужчинами, часто звучало как разоблачение. Фаблио изобилуют сек-

суальными понятиями. Языковые табу зачастую тесно переплетаются с сексуальными табу[91]. Случайно обронить запретное слово, посмеяться над ним, скаламбурить — вот то, что объединяло и женщин в замкнутую группу. Порой непристойный разговор принимал формы обряда инициации.

В *Ecureuil* (*Белка*) молодая женщина в разговоре с матерью, смеясь, восклицает, что хотела бы быть мужчиной, чтобы «называть то, у чего нет имени... то, о чем нельзя упоминать ни в публичной, ни в частной беседе»[92]. Табу перешло в фантазию? В любом случае его легко преступали, как показывает ответ матери: «Хоть это и запрещено, и запрет вполне разумен и правилен, я просто скажу тебе, что эта штучка называется пенис». Использование этого слова подвергалось мужской цензуре, но девушек учили всему, связанному с полом, матери, и наставления их начинались с объяснения слов.

В противоположность счастливому открытию этой молодой женщины можно привести пример другой юной девицы, больше склонной к эвфемизмам. Она не могла слышать слова «“трахаться” без отвращения». Она также не выносила слов «“член” и “яйца”» и предпочитала вообще не слышать ничего о том, что мужчины говорят или делают[93]. Но она — мастер метафоры и хочет быть посвященной в тайны сексуальности, при условии, что определенные слова не будут употребляться, как будто грех именно в названии. Неужели о сексе говорили только мужчины? В этой истории секс становится законным, постольку, поскольку он связан с идиллической обстановкой весенних эскапад. Сельские образы заменяют грубые обозначения органов удовольствия: женский орган становится «долиной» или «источником», мужской орган — «жеребенком», и «жеребенку» хорошо, когда он находит травы и воды, сколько душа просит.

Табуированная лексика соответствует табуированным реалиям. Метафоры и описательные выражения могли искажать природу действия. В одном фаблио[94] мужчина — виновная сторона. В восторге оттого, что у него с женой такие прекрасные сексуальнее взаимоотношения, молодой мужчина решает, что акт любви должен называться взаимно понятными словами. С того момента, говорит он жене, она должна просить *овса для сморчка*. Этот эвфемизм, придуманный мужем, дает возможность женщине получать удовольствие без ограничения. Поощренная просить *овса для сморчка* «без колебаний каждую неделю, и каждый день, и каждый час, когда ей захочется», женщина развращается и губит мужа ненасытным желанием. Хотя изначально ей не хотелось участвовать в словесной лжи: «Я лучше перережу себе горло, чем скажу что-либо такое постыдное или узнаю, как это называется».

Однако такой утонченный отказ использовать язык было редким. Гораздо большее количество текстов открывают пугающую болтливость. Именование воспринималось как своего рода присвоение. Агрессивная нотка заметна в *Quatre souhaits de saint Martin* (*Четыре желания св. Мартина)* : «Во имя Божие молю тебя, / Пусть весь ты будешь в пенисах / От головы до ног, / Все лицо, и руки, и бока / Пусть покрыты будут членами. / И пусть они никогда не ослабевают и не мягчают, / И пусть у каждого будут яйца, / И пусть все эти члены будут твердыми, / И пусть ты будешь выглядеть, как мужчина с рогами»[95].

И тогда наступит равноправие между полами. Мужчина же в свою очередь мечтает, чтобы женщина была покрыта «влагалищами с головы до ног». Была довольно яркая традиция подсмеиваться над гениталиями противоположного пола, и незрелый язык говорит сам за себя. В *Le souhait insensé* (*Бессознательное желание*) Жан Бодель рисует женщину, которой снится сон о грузе пениса и яичек, своего рода гипербола женских желаний[96]. Сексуальная ненасытность откровенно выражена в небольшом шедевре Готье Ле Лё *La veuve* (*Вдова*)[97]. Эта женщина жалуется на своего умершего мужа: «Он прислонял мой подол к своей заднице, и ничего прочего, и так мы спасли всю ночь, так что я не получала никакого удовольствия». Здесь рассказчик берет на себя роль дающего имена: «Обеспокоенная и раздосадованная своим прожорливым Голиафом и терзаемая влечением, она хочет поймать мужчину в одну из своих ловушек. Когда она связала его канатом, он вполне мог отказаться от этого, если бы он не знал пути в кругах вагины. Он должен был быть энергичным и быстрым, чтобы совокупляться». Когда мужчине не удается оправдать ожидания, он получает сполна: импотент, евнух, тряпка. Жертва жалуется: «Твой Голиаф открывает рот слишком часто. Я не могу его удовлетворить, твои запросы убивают меня». Позднее он говорит: «У тебя ненасытный рот, который хочет только сосать. Baucent с отвращением замечает: я высунула его оттуда в жалком состоянии и все иссякло»[98]. Женская вагина, другими словами – прожорливый рот, глотка размерами с Голиафа.

Стремление доминировать у Батской ткачики Чосера более угрожающее:

Что мне моим Создателем дано,
То будет мною употреблено.
И горе мне, коль буду я скупиться
И откажусь с супругом поделиться.
А он хоть ночью, хоть и на рассвете
Свой долг сполна пусть платит мне, и этим
Возрадуем мы Господа. Мой муж
Слугой быть должен, должником к тому ж.

И дань с него, женою полноправной,
Взимать должна я честно и исправно.
Над телом мужа власть имею я,
То признавали все мои мужья.
(*Пер. Ив. Кашкина*)[99]

И хотя Батская ткачиха у Чосера считает основной функцией гениталий детородную, в прологе есть замечательный рассказ о войне полов. Жестокость приобретает символический размах: мужчине отказывают в возможности учиться. Клирик, конечно же, не мог сказать что-либо хорошее о женщине менее святой, чем канонизированная святая, и борясь с мужем из клириков из-за книги, ткачиха заставляет его эту книгу сжечь, таким образом обретя «достоинство мастера»[100].

Сказать несказанное

Вдали от горечи, скрывающейся за бурлескными фасадами этих вульгарных текстов, в совсем другой области, духовной, женщины остро осознали как силу своей речи, так и неспособность *логоса* выразить опыт их внутренней жизни. Язык духовенства был неадекватен; слова были слишком слабы. Под давлением извне язык становился податливым, и, при явном его регрессе, крик, предшествовавший членораздельной речи, возмещал бедность слов. То, что начиналось как ответ на неадекватность языка, стало молчаливым требованием языка энтузиастического, в котором слова пылали, у предложений не было границ, звуки вырывались в ответ на веления Божии, и рыдания выражали то, чего подчиненная правилам речь выразить не могла.

В Средние века родной язык был язык необразованных. Латынь была мужским бастионом[101]. В Северной Европе родной язык стал языком внутреннего опыта рано. Хадевийка и Беатриса Назаретская говорили по-голландски, Мехтильда – по-немецки, Маргарита Порете – по-французски[102]. Некоторые итальянские святые, для которых чтение и письмо были совсем недоступны, все равно ратовали за разговорный язык. Удивительно наблюдать, как часто мистицизм преодолевал языковые границы, хотя было бы неверно утверждать, что женщины могли преодолеть крушение, произошедшее в Вавилоне, где, по словам Данте в *De vulgari eloquentia,* и родились простонародные языки. Многообразие языков было преградой для женщин, которые хотели быть понятыми.

Взять, к примеру, Маргариту, которая, после путешествия по Европе, встретила в храме Св. Иоанна Латеранского некоего священника родом из Германии, который не знал английского. Священник умолял Бога, и сама Маргарита молилась, чтобы Господь благодатью своею

дал ему «понять ее язык и то, что она хочет ему сказать». Спустя тринадцать дней «он понял, что она говорила ему на английском, она поняла, что он ей говорил. Тем не менее, когда другие говорили на английском, он их не понимал, даже если они произносили те же самые слова. Слова должна была произносить именно она»[103]. Позднее Маргариту обвиняли в том, что она исповедовалась священнику, который не понимал ее языка, т. е. так и не услышал ее покаяния в грехах. В 40 главе она подвергается испытанию. Английский священник, приехавший в Рим встретится с ней, разговаривает во время обеда по-английски. Немецкий священник молчит, ибо не понимает, пока не начнут говорить на латыни. Тогда Маргарита приводит ему место из английской Библии: «остальные спросили ее исповедника, что она сказала, и он тут же повторил все слово в слово, но по-латыни, поскольку не говорил по-английски, а понимал его только из ее уст и ни из чьих других. Удивленные, они вынуждены были склониться перед увиденным»[104].

Отвлечемся на мгновение на текст другого рода. У Антуана де Ла Саля королева Сивилла правит в пещере сатанинским царством, где нет границ между языками, где отказ от Вавилона равносилен отречению от Бога. Она принимает у себя безрассудного и храброго рыцаря и дарует ему способность говорить на всех языках, и это становится последней ступенью его посвящения в подземный мир. Вначале он не понимает ничего, затем может понимать, но не говорит, наконец, он может говорить на любом языке.

Если возвратиться к нашим мистикам, то их отношение к языку говорит об их почтении к Творению. Их мечты составляло нечто близкое к примитивному языку, к плачу ребенка или языку Эдема. Хильдегарда полагала, что Адам говорил по-немецки, для остальных это был фламандский. Без сомнения, смелый и красивый стиль таинственной *lingua ignota* Хильдегарды XII века нельзя даже сравнивать с примитивным языком — чем-то чуть большим, чем нечленораздельный крик, — который использовали поздние мистики, чьи духовные амбиции простирались за пределы обычных интеллектуальных средств. Их духовному развитию нужен был иной тип языка, который не всегда нужно было учить. Это был диалект эмоций, приспособленный к экспрессивным фразам, к непосредственности и внезапности. Трактат Маргариты д' Уэн (d'Oingt) *Pagina meditationum* (*Страница медитаций*) — полон диалектных восклицаний («*Halas! quam grant damajo!*»). Пауль Цумтор замечает важность звучащего контекста в средневековой литературе. Он говорит, что «необразованная» часть Я «имела меньше власти над словами, причем над меньшим количеством слов, но была ближе к ним и более подвластна их силе. Возможно, именно поэтому тому спасение вернее для того, кто до победного конца следует *illetrure* («на-

чалу необразованностит») в себе, как то предполагает и само Евангелие»[105]. «Божественные слова непостижимы на земле. Для всего, что есть здесь, есть фламандские слова, но для того, что я хочу сказать, нет фламандского языка и нет слов. Это несмотря на то, что я знаю язык, как и остальные. Но, повторяю, нет для того, что я хочу сказать, языка и нет подходящих выражений»[106]. Это трогательное признание в неспособности отражает присутствие во всем Бога, Который обращается к Своему творению напрямую, без посредника. Но те же женщины, которые говорили с таким напором, часто признавали — это был необходимый *топос* — что знали гораздо меньше, чем священники, чьего суда они ожидали.

Женщины-мистики, внутренне раздвоенные, часто выражали себя довольно сумбурно. Маргарита д'Уэн (d'Oingt), например, говорила о той богатой милости, которую Господь «недавно оказал некой знакомой ей особе»[107]. Заметьте отстранение. Эта «особа» прилежит к изучению Библии. Она видит Христа с книгою в руке рядом с собой. Прежде она только представляла себе черные, белые и красные буквы на книге, но когда книга открылась, то ее взору предстали не буквы и слова, а картина: «Внутри книга — как красивое зеркало с всего лишь двумя страницами. Всего чуть-чуть я могу рассказать вам о том, что она увидела, поскольку не обладаю ни знаниями, чтобы понять это, ни даром слова, чтобы поведать об этом»[108].

В письмах Маргарита довольно просто рассказывает о том, «как женщина, которая это все записала, в единую от ночей была восхищена к Господу нашему в место, откуда, как казалось ей, видела она все это». Переход от видения к писаному тексту — тексту, который никогда реально не восходил к слову как таковому — нарушал спокойствие духа, а Маргарите д'Уэн недоставало дара слова, который позволял некоторым другим с меньшим трудом совершать этот переход. Она никогда не снимала маски.

В возрасте 65 лет Хильдегарда рассказывала о начале своего писательства: «Я была необразованна, бедна, немощна, подавлена, с множеством болезней и трясущейся рукой». Правда, зачастую она бывала более самоуверенна и менее скромна[109]. Хрупкость, о которой она здесь говорит, была преодолена удивительной силой и нескрываемой гордостью своим избранничеством. В прологе к *Книге дел Божьих* она получает властное повеление: «Бедная душа! Дитя стольких страданий! Тебя терзало столько жестоких болезней! И вот теперь Господь излил на тебя благодатные потоки своих чудес. Ради блага человечества не оставляй перо! Записывай все, что видишь внутренними очами и слышишь сердцем. Пусть люди узнают волю своего Создателя, пусть, наконец, они согласятся воздать подобающее славе и достоинству Его.

Напиши сие. Не ты сотворила видение сие, и никто другой не придумал его. Я — Единственный, Кто определил все еще до создания мира»[110].

Столь пышному введению в язык духовных откровений нет, вероятно, равного в женской духовной литературе. Но и многие другие мистики обладали, думается, острым ощущением своего Я, своего предназначения к речи и существования данной женщинам свыше санкции. Они стремились к тому, чтобы пользоваться не языком мужчин, но языком, который был бы и больше, и меньше его. Женское тело сделало женщину послушным вместилищем, несравненно плодородной землею, в которой мог «пребывать» Дух. О своей книге Хильдегарда говорит, что «она — не плод изучения наук человеческих, но плод, принесенный сей простой и необразованной женщиной по желанию ее и чудесным образом. И пусть никто не дерзнет добавить что-либо к этому писанию или исключить что, да не будет вычеркнут из Книги Живота и лишен всякого даже земного блаженства»[111]. Разве что, добавляет Хильдегарда, можно поправить слово или предложение, которое она написала нечаянно, хоть и пребывала во вдохновении Духа Святаго. Нет равных ей в благоразумии и, в то же время, в упоении славой избранничества.

Язык огня

В *Свете, излияемом Божеством* Мехтильда Магдебургская пишет:

Меня предупреждали насчет этой книги
И вот, что мне сказали:
Если я ее не схороню,
То она будет предана огню[112].

Ею, другими словами, написана подстрекательская книга, которой грозит сожжение. Но Господь утешает напуганную писательницу тем, что никто не может сжечь правду, и что язык — голос Духа Животворящего.

Новая духовность

В начале *Жития Марии д'Уаньи* (*d'Oignies*) Жак де Витри описывает Фульку, епископу Тулузскому, нескольких женщин, подверженных физическим и духовным проявлениям спиритуализма[113]. В своих *Изречениях бегинок* Рютбёф мог высмеивать это, но обязан был признать, что слова этих женщин были, несомненно, достаточно важны, чтобы разгорелось пламя. Слова бегинок воспринималось как пророчества, их слезы — как признак набожности. Их сон — знак экстаза, а их сон-

ные грезы — видения. «Но если она врет, не верьте ни слову»[114]. Это короткое замечание обращает внимание на ряд проявлений Я: язык, эмоции, восторженное благочестие, пророческие сны. То, что мы видим — новый строй языка, состоящий из слов, смеха, слез и снов. Энтузиастический аскетизм у женщин представлялся сомнительным еще более, чем феминистские склонности Кристины де Пизан. Кристина вошла в мир мужчин и боролась за себя. То, что произошло в мире женской духовности во 2-й половине XII в., вызывало большее удивление: женщины вынырнули из ниоткуда и заговорили. В Голландии начали образовываться общины бегинок, посвящавших себя труду и молитве. Это явление распространилось от Рейна до Италии, по пути приобретая различные формы. Францисканцы намеренно проповедовали мирянам, включая и женщин, в атмосфере восторженности и даже неистовства. Эта обстановка и стала сценой, на которой женщины обрели право голоса[115].

Изменения шли медленно, что было связано с тем, что вновь приобрели значение аскетизм и мистицизм, «которые с начала XIII в. стали важными критериями оценки святости»[116]. Самые удивительные примеры использования женщинами языка появляются с этого времени, что засвидетельствовано житиями святых женщин. Женщины стали заставлять слушать себя регулярно, поскольку новая духовность была обращена ко всем, кто хотел сбросить оковы брака и семьи. Но она предупреждала и об искушениях обособленной жизни. Женщины искали близости с Богом и мистического единения с ближними.

Родился новый язык, в котором, как голос, говорило и тело. Как верно заметил Андре Воше, тело стало «основным средством общения». Оно само стало языком с новым синтаксисом, объединившим слова и эмоции. Святые, медитирующие в тишине, ушли в прошлое[117].

Проповедуя еретикам, Иаков из Витри приводил в пример Марию д'Уаньи (d'Oignies) и ее благочестие. Эсклармонда, сестра графа де Фуа, пошла еще дальше. Она присоединилась к еретикам-катарам, председательствовала в их собраниях и пыталась публично вести диспуты, за что цистерцианский монах отправил ее назад — за прялку. «Вам это не идет, — сказал он, — участвовать в беседах подобного рода»[118]. Когда из-за деятельности бегинок в Льежской епархии началось волнение, Иаков из Витри указал на Марию д'Уаньи как на пример единения с Богом, аскетического и мистического подвига, и объявил о новых ее талантах: даре исцеления и пророчества, а также даре слез (эту форму самовыражения некоторые женщины развивали до примечательной степени).

«*Sein selbst und aller Dinge frei, / Ohn' Mittel sehen, was Gott sei*» («Быть свободным от самого себя и от всего/ [Значит] без посредника видеть,

что есть Бог»). Такими словами францисканец Лампрехт Регенсбургский пытался охарактеризовать духовную жизнь баварских и фламандских бегинок начала XIII в. в своем произведении *Die Tochter Sion* (*Дщери Сиона*). Седьмое письмо Хадевийки вполне ясно говорит о природе этого умозрительного мистицизма, попытки приблизиться к Богу без медитации, в наготе души своей. Под сенью молчания остаются свободными глубины души, открытое пространство внутри человеческой личности — за пределами языка и понятий. Поэтому единение с Богом возможно: «Обнаружив, что я — желанный гость и просвещена во Единстве, я поняла Сущность и познала ее куда яснее, чем кто-либо может познать что-либо познаваемое в мире сем при помощи слов, разума или видений»[119]. Итак, мистицизм выше силы разума, возможностей языка, ясности видений. Из этого рождается новый язык, которым по возможности говорит тело, а поддерживают его эмоции.

Язык тела

Явления, относящиеся к телу, привычны в литературе: похищения, чудесные перемещения, мгновенные исцеления от ужасных болезней, избавление от близкой смерти. Екатерина Сиенская сообщала: «*Scissoque corde, ut dixi, anima mea fuit ab hac carne soluta*» («И когда разверзлось, как я сказала, мое сердце, моя душа освободилась от плоти сей»)[120]. Женщины всматривались в самих себя с новой силой, и поэтому вряд ли удивительно, что они легко заметили патологии. У них бывали экстатические видения, чуть ли не опыт инициации, о месте и времени откровения. Они нашли, как выразить чувства и эмоции жизненнее, чем когда-либо прежде, хотя и следовали довольно древней традиции[121].

Сновидение, описанное в одном из писем Маргариты д'Уэн, довольно детально рассказывает о чувствах: «Прежде чем она помолилась и ушла, Тот, Кто исполнен сладости и милосердия, восхотел утешить ее и вознести дух ее к Себе. Ей показалось, что она средь великой пустыни, где была только гора, а у ее подножия — чудесное древо, а на нем — пять сухих и поникших ветвей. На первой ветви на листьях было написано — *visu*, на второй – *auditu*, на третьей — *gustu*, на четвертой — *odoratu*, на пятой — *tactu*»[122]. Над древом был покров наподобие дна бочки, он защищал дерево от солнца и росы. Святая пребывала в бдении и видела, как с горы сошел поток водный и пал на древо, покров над ним опустился на землю, поникшие ветви устремились к небу, листья наполнились соком, и дерево вновь устремилось к небу».

Выражение духовного сильно зависело от чувств. Пребывание в духе было состоянием ненасытного голода, когда человек был готов глотать горькое вместе со сладким в ожидании опьянения (метафора пол-

ноты). Маргарита Порете сказала, что была пьяна от чего-то, чего никогда не пила и не будет пить. Хотя жажда чувств никогда не могла быть утолена, духовный поиск освобождал от томительных желаний, связанных с чувственной стороной сакрального.

Тело было полноценным участником духовной жизни. До наступления экстаза оно проходило стадии вялости и опьянения, а следовавшее за экстазом изнеможение было выразительным символом силы видения[123]. После того, как Маргарита д'Уэн испытала «восхищение к Богу», она не могла ни есть, ни пить, ни спать[124]. Ее тело впало в такую немощь, что ее сочли умершей. Очнувшись, она хотела записать то, что ей сказал Христос: язык, как лекарство, принес исцеление. В *Видениях* Иулианы Норвичской также описано телесное расстройство как один из аспектов духовной жизни: симптомы включали в себя оцепенение, подобное смертному, паралич, неподвижный взгляд, туманные видения, афазию, — все это описано в точных физиологических терминах.

Язык тела развивался, и вместе с ним — некоторые повторяющиеся метафоры. Иногда основным чувством был слух, иногда — зрение. Изобилие чувственных восприятий вело к бесконечному наслаждению и к несказанному страданию. Сложные видения были обычны. Зрим мы, как замечает Маргарита Кемпе, не только телесными очами, но и очами души. Видения могут прийти где угодно: в спальне, в полях, в городе, даже в темноте. Мистики внимали любым знакам. Звук ветра может быть причиной тревоги, но «внутренний голос» успокаивал женщину-мистика и говорил ей, что это от Духа Святого. В одно мгновение завывание ветра может превратиться в воркование голубя, а то, в свою очередь, в песню малиновки. Видения излагались с замечательной живостью и разнообразием. Беатриса Назаретская, более образованная, более страстная и одухотворенная писательница, чем Маргарита, описывала семь форм любви. Чувства, облагороженные и ставшие орудиями духа, играли важную роль. Беатриса отдается буре, который происходит в ее душе. Посреди оглушительного шума и «блаженного экстаза» ее сердце, кажется, разрывается, а душа томится, томится по «наслаждению» глубинным единением с Богом». Речь Беатрисы вспыхивает, предложения сыплются одно за другим.

> Время от времени любовь прорывает все преграды, она вырывается так мощно и заставляет сердце биться так часто и сильно, что кажется, что оно получает одну рану за другой, и эти раны открываются вновь и вновь, и каждый день они болят и палят сильнее, чем вчера. Кажется, что жилы открыты, кровь вытекает, и мозг в костях иссох. Кости ломаются, грудная клетка сломалась, и гортань опалена. Могучее буйство любви заставляет пылать лицо человека и члены его. Иногда это — будто стрела, войдя

в грудь, пронзила сердце, и наступает обморок, а иногда это – как огонь, пожирающий все рядом с собой. Такова буйная сила, поработившая душу, таково действие на нее неудержимой и беспощадной любви, ищущей, да поглотит все[125].

Тело становится ареной насилия. Еще где-то, на шестом из семи уровней любви, душа сравнивается, очень по-женски, с «аккуратным и ухоженным» домом, свидетельствующем о совершенно иной эстетике духовного, о покое конечного завершения.

Житиеписатель Екатерины Сиенской, Раймунд Капуанский, говорит о языке тела очень много. Его описания изобилуют образами усталости и изнеможения. Екатерина особенно уповала на обоняние и зрение: она видела и обоняла красоту и уродство, благоухание и зловоние душ человеческих. Как и остальные мистики, она подкрепляла свое самовыражение слезами. Повышенная чувствительность помогала ее телу подняться с земли: «Часто тело ее возносилось от земли духом ее, дабы понятно стало, коликая Сила дух привлекает»[126].

Временами Екатерина отвергала чувственную жизнь и впадала в состояние, близкое к смерти, обозначая тем самым свое отсутствие в мире. Говоря о поздних мистиках, Мишель де Серто говорил, что они «взбирались по лестнице восприятий»[137]. Эта лестница, эта внимательность к языку чувств была куда больше, чем метафорой. Мехтильда Магдебургская и Мехтильда Хаккебонская настаивали на взаимосвязи вкуса и зрения. Вкус был важен, поскольку он наполнял энергией зажатое желаниями в тиски тело. Этот акцент на чувствах и энергии, которые укрепляли и тело и душу, был характерной чертой женской духовности того времени.

Семантика мистического языка находила выражение в криках, слезах, визгах. Мистики различались в своем отношении к языку и культуре и потому оперировали новым синтаксисом по-разному. Естественно, слова были важны для доказательств, обучения, объяснений; но они перемежались полосами молчания, тем, что Р. Барт называл «приостановкой языка». Перемежаемые рыданиями, акты выражения редуцировались до нечленораздельных криков, будто женщины искали, пребывая в состоянии вызванного свыше возбуждения, первоначального языка в ответ не на подавление, но на побуждение к творчеству. Когда христиане слышали вопли Клары в Римини и Маргариты Кемпе в Линне и Риме, они смущались, хотя и чувствовали, что этот, казалось бы, хаотичный язык на самом деле брал начало из некоторого отдаленного места.

Клара из Римини, которую язык ее ввел во грех, отреклась от себя, обратившись к языку неистовых воплей. Она хотела «оскопить свой язык», вырвать язык, который приносил ей столько печалей[128]. Маргарита Кемпе, странствующая мирянка, была глубоко вовлечена в созда-

ние языка криков и рыданий. Следуя примеру лоллардов и постоянно памятуя о страданиях Христовых, она «обильно и неистово» плакала, порой так сильно, что монахи, священники и миряне – все осуждали ее поведение. Она и все, кто ее окружал, были обеспокоены ее плачем. Было это притворством или даром Божиим?

Слезы были особенно действенны: Маргарита Кемпе слезами истязала дьявола и вынудила его отпустить многие души. Ее странствие в Святую Землю сопровождалось обильными слезами. Ее рыдания, падения на землю и размахивания «руками и вопли, будто ее сердце разрывается» делали реальными Страсти Христовы. Она открыла для себя рыдания в Иерусалиме, где они и стали составляющей ее духовной жизни. Духовно возвышаясь crescendo, она вначале рыдала раз в месяц, затем раз в неделю, затем ежедневно, и, наконец, до четырнадцати раз на дню, в зависимости от того, как часто ее посещал Господь. Некоторые принимали ее за эпилептичку. Ее рыдания были знаком возвышенного созерцания; если она пыталась сдержать их, то становилась бела, как простыня. Неодолимый вопль все более становился обычной формой выражения духовного опыта, крайней формой общения, которую, по мнению многих наблюдателей, было легко связать с истерией. Некоторые впадали в судорожные припадки, созерцая сцены мученичества, распятия или какую-либо икону. Но Господу был угоден язык воплей, криков, причитаний, и Маргарита не могла ни начать, ни кончить рыдать по собственной воле.

Маргарита Кемпе оплакивала свои грехи и порой плакала лишний час о душах чистилища, а другой час – о бедных, евреях, сарацинах и еретиках. Ее слезы стали своего рода заступничеством. Когда она спрашивала Христа, почему он дал ей такой громкий плач, что люди думают, что с ней что-то не так, Христос отвечал: «Порой я посылаю ливни и сильные бури, иногда мелкие дожди. То же Я делаю и с тобой, когда хочу говорить с твоей душой. В знак Моей любви к тебе Я порою посылаю тебе сладкие и мягкие слезы. А порой, чтобы ты поняла боль Моей Матери, Я посылаю тебе крики и вопли, чтобы благодать, которую Я даю тебе, устрашила людей и сподвигла их на большее сострадание ко всему, что Она пережила»[139].

Когда Маргарита не могла истолковать откровение, она впадала в меланхолию. Диктуя вторую половину своего *Жития*, она так рыдала, что священник (второй из работавших над житием) тоже поддался приступам рыданий. Он тоже плакал, так сильно, что от слезы намокла и одежда, и знаки священнического достоинства. Если бы не глубокое сопереживание, ставшее следствием этого опыта, он никогда бы не поверил в то, что Маргарита ему открыла: вот доказательство того, что вера зависела отныне от языка, высшего, нежели слова.

Община проверяет

Экспрессивность Маргариты оправдывалась присутствием в ней Божества, но это привлекало внимание остальных. Ее исповедник спросил, что она собирается делать дальше. Лолларды, незнакомые с новыми формами духовного опыта среди мирян на континенте, призывали дать мирянам доступ к Библии на английском языке, и Маргарита, чувствовавшая острую потребность говорить о Боге на своем языке, начала безудержно повторять слова.

Иногда Маргарита намеренно искала унижения. Она странно одевалась и тем навлекала на себя издевки. Но в то же время она надеялась, соревнуя Бригитте Шведской и Доротее из Монтау, вызвать духовное пробуждение. Сознавая свою миссию, она много путешествовала. В Британии она отыскала затворницу Иулиану из Норвича, с которой вступила в поучительные беседы на несколько дней. «По велению Христа» она рассказывала Иулиане о дарованной ей благодати и о своих медитациях. «Чтобы показать, что она не пребывала в обольщении, она сделала и другие удивительные откровения сей отшельнице, которая могла дать основанный на опыте совет»[130].

Некоторые мужчины, которым Маргарита поверяла тайны своей души, принимали ее тепло, а некоторые проверяли ее. В таких случаях она оставляла свой странный язык и отвечала на «сложные» вопросы «быстро и умно», снискав тем восхищение. Но слушателей ей доставляли именно эмоции, а не разум. Многие из великих хотели ее услышать. Архиепископ Кентерберийский, по словам его биографа, слушал до полуночи, «поскольку ее слова являли такую любовь к Богу, что многие слушавшие ее проливали потоки слез»[131].

И все же возникали вопросы. Можно было проповедовать в спокойной и четкой манере, но беседа с Матерью Божией или святыми порождала «активную мимику и жесты с рыданиями и слезами». Маргариту испытывали и нашли, что она одержима злым духом. Люди уже задавали извечный вопрос: откуда берется безумие? Женщины как группа играли большую роль в реагировании на поведение Маргариты. В сущности, они одни понимали ее поведение, которое выражало то, что они пытались сказать сами: «Эти добрые женщины начинали любить ее все больше и больше, сочувствуя ее боли, пораженные ее слезами и рыданиями. Они не понимали ее языка, поэтому жестами молили ее пойти с ними домой. Они настаивали, потому что хотели помочь ей в ее тяжелом духовном испытании»[132].

Целительная сила языка хорошо видна на примере Маргариты д'Уэн. Получив несколько откровений, монахиня-картузианка была близка к смерти. Думая, что если записать «эти вещи», «поскольку Гос-

подь наш поместил их в ее сердце, то сердце воспрянет, она начала писать их в книгу в том порядке, в каком хранила в сердце. И как только она записывала нечто, оно уходило из ее сердца. А как только она завершила все, то полностью излечилась. Я твердо верую, что если бы она этого не записала, то умерла бы или сошла с ума, поскольку не ела и не пила семь дней»[133]. Так же и Маргарита, после явления ей Пресвятой Богородицы, не могла ни с кем говорить, кроме своего исповедника, который, по мудрости своей, заставил ее рассказать ему все, что с ней произошло: «Она так и сделала послушания ради».

Порой женщины очень красноречиво говорили о разных психологических проблемах: необщительности, меланхолии, апатии. Хильдегарда писала о пережитом ею и описывала экзальтацию, которую она ощущала близкой к видению, а также перемежающиеся ощущения физической слабости и бодрости. Основываясь на собственном опыте, она особенно сочувствовала телесным страданиям и понимала хрупкость женщины, но также и радовалась ее выносливости и умственным способностям: «*O feminea forma, quam gloriosa es!*» («Колико славно ты, тело женское!») Поздние мистики считали себя орудием страдания, и их надломленные голоса и изможденные тела были свидетельством тяжести их трудов.

Пища духовная

Хадевийка говорила о «внутреннем вкушении пищи, услаждении, зрении». В своем мастерском исследовании Каролина Уолкер Байнем показывает, что один из самых частых мотивов в женском общении — приготовление пищи, и тесная связь женщин и пищи — не только сравнение или метафора, но и важный элемент женской духовности[134].

Пост и его противоположность, величайшая алчба и жажда Евхаристии, делали возможным упразднение себя в соединении с телом Христовым. Ранние века оставили после себя большую литературу о посте и евхаристического благочестия. Пища была центральной религиозной темой больше для женщин, нежели для мужчин, хотя проповедники не ассоциировали практику поста исключительно с женщинами. Хотя такие мужчины, как Франциск Ассизский, нашли место в истории «устного» благочестия, Русброк и Таулер не использовали сравнений с пищей, говоря о соединении с Богом или взаимоотношениях с людьми, и не сравнивали потребление пищи с актом причастия Христовым страданиям, или с мистическими страданиями, или с искуплением грехов.

Вкушение Господа в причастии давало женщинам самый глубокий из возможных опыт упразднения себя во *fruitio,* или таинственном единении. Эта форма питания — ключ к антропологии женской. Лексика

вкуса, еды, голода и насыщения довольно обширна и легко связывалась с лексикой жары, света и звука.

В особенности сам акт принятия пищи породил огромное разнообразие метафор, включающих хлеб и кровь как символы отношений с другими людьми, Богом или Его творениями. Во многих образах присутствует сильная эротическая составляющая, как в рассказе Хадевийки: «Эта связь соединяет любящих так, что один полностью проникает в другого в боли, покое или ярости любви, и ест его плоть, и пьет его кровь. Сердца поглощают друг друга, дух набрасывается с жаром на дух и сразу же овладевает им, поскольку мы знаем Того, Кто Сам есть любовь, Кто стал для нас хлебом и пищей и изменил мысли человеческие. Он учил нас, что наитеснейшее единство любви — это внутреннее вкушение, наслаждение и созерцание. Он ест нас и мы верим, что едим Его, что несомненно так и есть»[135].

Голод и насыщение связаны: любовь, когда приходит, наполняет, но когда уходит, то оставляет душу пустой и в слезах. Набег любви приводит за собой новый голод, голод такой великий, что, как говорит Хадевика, он поглощает все новые дары, которые приносит[136]. Для Беатрисы Нозаретской любовное безрассудство было почти патологией, а питие было для нее образом единения со страданиями Христа. Писания Екатерины Сиенской богаты метафорами, в которых встречаются вкушение и питие, кровь и хлеб, истовый пост и жажда Евхаристии. Она увлекалась крайностями: поедание тухлого без рвоты; питие млека из груди самого Христа. Екатерина Генуэзская, Мехтильда Магдебургская и Ангела из Фолиньо увлекались подобными образами. Каждая из этих женщин отличалась от других, но следовала тому же образцу духовности. У Ангелы много деталей, она трепещет от того, что у Тела Христова «вкус мяса». Монахиня-картезианка из Лиона, написавшая житие Беатрисы из Орнасьё, рассказывает, что, причащаясь Телу Христову, святая «чувствовала вкус чечевицы», когда же не могла проглотить Его, начинала плакать: «Тело Христово начинало расти у нее во рту, пока не заполняло его весь. Страшно было, когда весь рот был заполнен, и она поднимала руку, чтобы вытащить *это*. Тогда она чувствовала, что кто-то убирал ее руку. И *это* становилось на вкус плотью и кровью. Никто не решился бы описать ужас, который она испытывала»[137]. Этот язык напоминает поэзию, которую Р. Барт видел «полной пустот, полной света, полной отсутствия и полной преизбыточествующими образами».

Разговор о любви

«И тогда душа сказала...» — писала Маргарита Порете в *Miroir des âmes simples et anéanties* (*Зерцале простых и сокрушенных душ*). Новый стиль по-

рождал замечательные формулировки. От логики отказались в пользу звучания. На взгляд мирянина этот язык мог бы показаться хаотичным, но он исходил от Бога. Господь вдыхал его в свои творения. Этот новый язык, воплощенный в произведениях, порой тщательно проработанных, открыл разнообразие авторских темпераментов, культурного наследия и фона. Часто очень индивидуальный, любовный язык мистицизма был самодостаточным. У каждой писательницы были свои излюбленные темы, свои ритуальные формулы, свои навязчивые идеи, которым иногда подражали другие.

Духовное развитие шло на основе языка любви, достаточно богатого для того, чтобы создать благотворную почву для литературной критики, подкрепляемой трудами лингвистов, психоаналитиков и историков культуры. Наложение образов, сопряжение противоположностей, безмолвие перед лицом невыразимого — все это лишь увеличивало силу слов. Поскольку мистическое содержание выражалась языком, находящимися «под давлением», оно стало отличным образцом для изучения манифестаций бессознательного в языке.

Генрих из Нёрдлингена говорил, что Маргарита Эбнер «писала на самом великолепном немецком языке», который он когда-либо читал, о любви она писала трогательнее, чем любой другой немецкий писатель. То, что, описывая глубоко личные несчастья, она использовала общепринятые литературные формы, свидетельствует не только о хорошем знании литературы, но и о понимании самой себя и обретении свободы в творчестве. Маргарет со страстью погружалась во внутреннюю жизнь, определяющую как духовное развитие, так и способ выражения в творчестве».

Свет, излияемый Божеством Мехтильды Магдебургской, написанный в 60-е гг. XIII в., состоит из стихотворений, перемежающихся прозаическими диалогами между Богом и Душой. *Семь видов любви* Беатрисы Назаретской, самая короткая из ее работ, — трактат о любви, который может быть воспринят в связи с событиями ее жизни. Рассказ о видениях требовал нового языка, и рассказчик должен был сделать выбор. Беатриса взывала к чувствам, к осязанию, слуху и вкусу. Хадевийка была поразительно начитана как в светской, так и в богословской литературе; ее по праву считают одним из величайших голландских поэтов. Ее лирика характеризует ее как мастера утонченной поэзии и виртуоза в использовании языка. Порою то, как она играет словами — это нечто великолепное: так, например, в 13-м стихотворении *Mengeldichten* она говорит, что в любви «нет ни рифмы, ни разума, и в том ее поэзия», или же «в любви сомнения — это уверенность» или же «ослабеть от любви — в том наша сила». Вряд ли у трубадуров можно найти более удивительные антитезы. Петер Дронке отмечает, что

вся красота *Зерцала* Маргариты Порете происходит от драматизации действия внутренних сил, от качества диалогов, от чередования прозы с рифмой, свидетельствующих об уверенном чувстве возможностей, заложенных в языке.

Любовная литература была не только хорошо скомпонована; она еще и выражала пыл и неистовство желаний и стремлений. Беатриса Назаретская смешивает боль и радость. Голландские мистики использовали слово *orewoet*, обозначая бурю в глубине души (*ur-woet?*), «сильнейшее желание, исходящее из самой глубины человеческой природы, безумство любви, которую ничто земное не может остановить»[138]. Это слово породило серию образов, связанных со всеми возможными проявлениями желания; например, в 19-м стихотворении *Mengeldichten* дается множество образов любви: цепь, свет, уголь, огонь, долг, весна, ад. Последние образы напоминают смелые метафоры Ангелы из Фолиньо[139].

Душа описывала себя как нагую, нагую в желаниях, нагую в ожиданиях. Язык любви полагался на магию слов для выражения того, что нельзя выразить. Двадцатое стихотворение Хадевийки предлагает истинную притчу о любовных исканиях: «У природы, из которой возникает настоящая любовь, есть двенадцать часов, в течение которых мы видим, как любовь появляется и затем исчезает. Когда любовь исчезает, она забирает с собой все, что собрала по пути: ищущий дух, жаждущее сердце, любящую душу. Она бросает все это в пропасть своей всемогущей природы, от которой все это родилось и которой все это питается. Так и возвращаются безымянные часы к непостижимой природе. А любовь возвращается к себе и по природе своей всячески наслаждается собою»[140].

Если не считать богатства языка и утонченной изобретательности метафор, этот отрывок можно считать своего рода нулевым уровнем языка, первым шагом к высказыванию. «Если кто хочет познавать изнутри, помимо рассудка», то должен отказаться от «всех волнений разума, всех форм, в которых запечатлеваются образы»[141].

Не пытаясь отвергнуть язык, мистики шли к обнаженному языку. Они стремились не к «пониманию», но к «знанию» неизреченного. Не обращаясь к рациональному, они бросались в плодотворное неизведанное:

В близости к Единственному души чисты и внутренне обнажены —
Без образов, без очертаний,
Будто освобожденные от времени, несотворенные,
Освобожденные от границ, в тихом просторе.
(*Mengeldichten* 17)

Язык признает свою немощь: «Здесь я остановлюсь, — говорит мистик, — поскольку не способна определить ни начало, ни конец, ни какую-либо точку, которая может определить слова»[142]. Есть ли лучший способ обозначить ограниченность и силу слов, чем показать безудержную потребность и мучительную неспособность выразить свои чувства? Маргарита Порете позднее выразит этот парадокс несколько иными словами: сколь ни богато искусство писателя, оно не способно выразить Бога. И Иулиана Норвичская в одном из своих видений скажет, что самая истинная речь — устами не произнесенная. То, что Христос ей открыл, по ее словам, «было сказано, но без голоса и движения губ».

Внутреннее время

«Бродить, страдать и ждать вне времени, / Весну, которая и есть любовь»[143]. Этот образ, которым можно определить и обычную, профанную любовь, здесь выражает ощущение уходящего времени во время духовного странствия. Удивительно, что язык духовного опыта направлен вовне — выражает себя и хочет быть понятым, — хотя и описывает крайнее углубление внутрь, говоря о том, что таится в самой глубине Я, где сознание растворяется в экстазе. Именно когда душа неприкрыта и совсем нага, дух глубоко проникает в нее («протекает» в нее, как выражается Хильдегарда). Эта тайна может выражаться разными способами. Например, великое космическое видение, осененная которым, Хильдегарда не раз говорила о своей женской немощи и в то же время о способности рассказать, что она увидела. Беатриса и Хадевийка рассказывали о видениях, связанных с литургией. Хадевийка говорит, что все ее чувства устремились внутрь. Затем она была восхищена в духе, устремление же внутрь предшествовало самому видению и тому, что оно несло. Затем она говорит, что была унесена «далеко от самой себя и созерцала Его, за пределами понятий, знания, понимания, за исключением осознанного ощущения единства с Ним и переживания экстаза в Нем». Потом она вернулась к обычной жизни[144]. Для понимания истории личности рассмотрение женской духовной литературы незаменимо. В этих работах царствует личность (которую современная критика считает поразительной и загадочной, хотя порой и затрудняющей интерпретацию), даже если эта личность проникнута и подвигнута Богом и посещена благодатию.

Духовная литература свидетельствует об изменении сознания, что параллельно мы наблюдаем в романах и в авторской поэзии[145]. Душа, которую посетил Господь, может выбрать один из нескольких возможных видов «нарративности». «Творение» может увидеть себя в «другой

точке» места или времени. Оно может говорить от первого лица. Или разыграть аллегорическое представление, как в *Miroir des ames simples et anéanties*.

Описывая первые шаги трудного пути к единству с Богом, Хильдегарда, Хадевийка, Мехтильда и другие мистики сознательно дают очень мало автобиографических подробностей. Эти подробности в прошлом, не только потому, что относятся к первым шагам духовного странствия, но и потому, что они свидетельствуют об удивительном отождествлении со временем Искупления, отождествлении, которое задает совершенно особую структуру житиям Маргариты Кемпе, Клары из Римини и Ангелы из Фолиньо.

Было бы интересно иметь типологию этих повествований о мистическом опыте. Некоторые из них рассказаны от первого лица, другие повествуют от третьего лица о неком Божием «создании», что позволяет автору самоустраниться. Третье лицо сокращает индивидуальный компонент, но в некоторых случаях приводит к более объемистому описанию Я. Так, например, Маргарита Порете соединяет «историю своей души» с рассказами от первого лица, позволяющими свободно обращаться со временем и разрывами в нем. Иулиана Норвичская и Маргарита Кемпе, напротив, с удивительной силой оживляют прошлое, а их быстрый и захватывающий рассказ о настоящем, о переживании ими Страстей Господних, – все это стало способом вернуться к «первоначальному» времени, отрицающему ход времени и вменяющему человеческой душе божественную природу.

Словесное творчество предполагает ощущение внутреннего, субъективного времени. Гений Пруста в том, что он проложил путь через лохмотья памяти. Но, как заметил Брайан Сток, XI в. предвосхитил его, смешав текст и самосознание[146]. Мистики активно интересовались своей внутренней жизнью, откровениями о прошлом и воспоминаниями о живом опыте. Удивительно, что в качестве орудий для достижения этих целей они пользовались видениями, по видимости навязанными извне, а по сути использующими внутреннее время.

Никто еще не нашел подходящего средства для анализа богатой литературы о видениях[147]. Вместе с тем, связи в цепочке частного времени гораздо проще разглядеть. Возьмем, к примеру, 11-е письмо Хадевийки: «С шести лет я была одарена исключительной любовью и умерла бы в течении двух лет, не дай мне Господь силу, которой нет у большинства человеческих существ, и не воссоздай Он мою природу по образу Своему»[148]. Далее она называет конкретный год и день (Вознесение), даже определенный момент, когда Иисус появился в алтаре, и она почувствовала, что Он ее принял и просветил. «Таинственные ча-

сы», упоминающиеся в 12-ом письме, — конечно же, притча. Но не случайно герои этой притчи — «безымянные» часы, избранные для пояснения трансцендентной природы произошедшего.

Мишель Зинк, ища в средневековой литературе свидетельства субъективности, отмечает удивительно глубокий и нескромный ответ Элоизы на письмо Абеляра, полный опьянения, замешательства, самоанализа и самокритики[149]. Подобные откровения есть и в 25-м письме Хадевийки, адресованном двум женщинам. Оно — нечто большее, чем пылкое признание одной женщины другой: «Я выбираю тебя, которая может получить от меня больше, чем кто-либо в мире, помимо Сары, — я обнимаю тебя, тебя и Эмму, с одинаковым чувством. Но вы обе слишком мало понимаете ту любовь, которая владеет мной. Я одна знаю, как я страдаю от свирепых объятий ее. Ни сердцу, ни душе, ни чувствам моим нет ни минуты покоя ни днем ни ночью. Это пламя всегда горит в глубинах моего существа»[150]. К этой исповеди Хадевийка позже добавляет размышления: «На следующий день я услышала проповедь, в которой упоминался святой Августин; в тот же момент воспылал у меня в груди огонь, так что казалось, что он поглотит всю землю и все, что на ней». Завершает она пылкими словами: «Любовь есть все». Таким образом, послание заканчивается на грубо-эмоциональной ноте, контрастирующей с изысканной и утонченной риторикой начала (часть письма возможно, утеряна).

Способов выразить чувство времени было много. Маргарита Кемпе и Иулиана Норвичская тщательно отмечают подробности духовных событий, порой раскалывая Я, чтобы показать переход от видения к пониманию: «Я видела три неба, и я подумала: я вижу три неба»[151]. Маргарита, избегавшая всяческих властей, настаивала на своем праве говорить, она не хотела проповедовать или учить, только говорить о Боге: «Евангелие дает мне право говорить о Боге», рассказывать о том, какое сострадание почувствовала она, когда распятый Христос явился ей страдающим, и настоящая кровь текла из его тела». Клара из Римини при виде некоей иконы тоже впала в конвульсии; образы порождали галлюцинации[152]. Иулиана, постоянно созерцавшая страдания Христовы, обычно видела лишь отдельные образы, тогда как Бригитта Шведская и Маргарита — целые вереницы образов.

Хотя радость любви выражалась в боли, ликование все же присутствовало. Возможно, в нем есть сходство с восторгом и переполнением чувствами Пруста по обретении памяти. Но что касается мистиков, то это ликование включало в себя более глубокое чувство единства с переставшим быть тайной временем вечности. Одним из источников силы мистического языка было то, что воскрешение прошлого делает видение плотью.

Даже Маргарита д'Уэн, такая же простая, как ее язык, находила тонкие средства для выражения времени. В *Speculum*, относительно коротком произведении, она говорит о себе в третьем лице («*una persona, que jo cognoisso*»), а фраза «не так давно», отрицающая течение времени – литота, отрицание через отрицание. Фактически цель мистического языка – указать на исключительность отношения ко времени, выразить невыразимую радость и чувственные эмоции. Множество первых лиц у Маргариты Порете выражает исступленное чувство времени, иррациональности времени, времени невыносимого изгнания и жажды мистического единения.

Язык и постоянные метафоры удовольствия проторили путь к самозабвению в языке и к отказу от любой возможности пользоваться словами. Это предприятие было продиктовано чувствами; в ходе его открытая для любого проникновения душа пыталась обнажиться. Феминизация языка привела к возникновению новой лексики, выражающей Отсутствующее через полноценное слово. Мистики смиренно говорили, что никакой язык любви, неважно, каким образом предназначенный для преодоления границ языка, не может выразить таинственную радость единения с Богом. Утонченная культура создавала образы и обороты речи для выражения эмоции, которую ни один язык никогда не сможет выразить. Поэтому мистики мечтали открыть более непосредственный, понятный, первичный язык, поэтому развивали язык жестов, нечленораздельных визгов и криков. Как заметил Мишель де Серто о мистиках позднейшего времени, их основной задачей было устроить место, откуда они могли вещать, не подчиняясь каким-либо авторитетам: «Бесконечно кружа вокруг места, где его сделали, неограниченного и неопределенного местонахождения "Я", мистический язык, многословный и тяжелый, установил, что имело значение одно: источник вдохновленных извне слов – действие в настоящем»[153]. Столь настойчиво избегая опосредованности, язык мистиков вызвал перемены – институализацию языка Церкви.

Автор-женщина сама по себе стала объектом интереса. Словесное наслаждение привело к плотскому наслаждению ума, как в поэтике Башляра или в критике Барта. Слова ошеломляли, ошеломляли их отзвуки и поднятые ими вихри. Навязчивое многословие языка мистиков преодолело невыразительность слов. Самые глубокие признания отозвались громогласным эхом сквозь века. Дать всему этому имя невозможно. Как говорит Хадевийка в четвертом из своих «безымянных часов», при отсутствии имен «Любовь ведет душу к наслаждению самыми тайными помышлениями ее, даже теми, что глубже и темнее бездны»[154].

Показания и признания

Жорж Дюби

На Западе в Средние века женшины говорили. Они говорили много. Мужчинам казалось, что они говорили слишком много, и «болтовня» была среди первых женских прегрешений, обличенных проповедниками. Но, хотя они и были речисты, как женщины, сохранилось очень мало из того, что они говорили. До конца XIII в. царит почти полное молчание. Верно, что некоторые более ранние тексты подразумевают, что их авторы — женщины. Но было много причин приписать большинство из них мужчинам. Лишь немногие женщины, которые могли писать, пытались делать это как мужчины, даже, возможно, копируя тираду, вложенную древним автором в уста своей героине.

Чтобы поймать подлинный звук женского голоса, не маскулинизированный смирительной рубашкой риторики и не травестированный плагиатом, мы должны посмотреть на каракули писцов, чьим ремеслом было записывать показания и признания. Они почти всегда писали по-латыни, ставя тем еще одну преграду между нами и голосом женщин: читая, мы должны переводить и пытаться вообразить подлинные слова. Конечно, это — одно из немногих мест, где мы можем уловить неприкрашенный звук женского голоса. Но эти сведения были недоступны очень долго, до тех пор, пока обладающие властью мужчины не стали окружать себя писцами и пока суды, устанавливая истину, не стали требовать письменных доказательств и изучать добросовестность свидетелей.

Из различных рукописей, сохранивших подобные материалы, я выбрал одну из старейших и богатейших — копию, составленную в 1326 г. по приказу Жака Фурнье, который позже стал Папой Бенедиктом XII[1].

В тот год Фурнье оставил кафедру в Мирпуа, чтобы стать епископом в Памье. Девять лет он строго исполнял свои обязанности, разыскивая отрицающихся Св. Матери-Церкви: об-

виняемых в колдовстве или катарской ереси, – где бы они ни нашлись в его епархии. Катарство, недавно вспыхнувшее вновь, еще пользовалось поддержкой. Доминиканцы и францисканцы все же уничтожили его в долинах, но в горных деревнях и на горных пастбищах ересь до сих пор процветала. В 1320 г., во время следствия по делу женщины обвиняемой в ведовстве, Фурнье случайно обнаружил другую женщину, Беатрису, которая, как оказалось, была не только замешана в колдовском ремесле, но и сделала несколько подозрительных заметок о Теле Христовом. После допроса епископом она, испугавшись, убежала, но ее настигли и схватили. Ее признания послужили к дальнейшему доскональному следствию о деревне Монтайу. Мужчин и женщин – последних гораздо чаще – вызывали к епископу. Умный, любопытный и яро настроенный против малейшего проявления зла, Фурнье забрасывал свидетелей вопросами, приказав писцу очень подробно записывать полученные признания. Запись показаний была довольно длинной. Здесь я привожу два небольших отрывка из показаний двух женщин. Вероятно, они не все говорили свободно, но то, что они вынуждены были сказать, отражало их личные мысли тоже. Обе были вдовами. Одна, Грацида, была крестьянкой лет 22-х. Другая, дворянка, жена рыцаря, была гораздо старше: она была не кто иная, как Беатриса, женщина, с которой и начался весь скандал. Знаменитой она стала еще в девичестве, под именем Беатрисы де Планиссоль: окситанскийй философ Рене Нейи сделал ее главной героиней оперного либретто, а в 1975 г. историк Эммануэль Ле Руа Ладури выпустил великолепное и широко читаемое этнографическое исследование о деревне Монтайу.

Начнем с показаний Грациды, допрошенной 19 августа 1320 г.:

Примерно 7 лет назад в дом моей матери пришел священник [Пьер Клерг, кюре в Монтайу], в то время как она была в поле на жатве, и просил меня отдаться ему. Я согласилась. В то время мне было 14 или 15 лет, и я была девушкой. Он лишил меня девственности в сарае, где была навалена солома.

Он не применял насилия. С тех пор и до следующего января, он познавал меня часто. Все это происходило в доме моей матери, с ее позволения и согласия. Обычно это происходило днем.

Затем, в январе, священник повенчал меня с Пьером Лизье, моим покойным мужем, и в течение последних 4 лет жизни моего мужа этот священник с согласия моего мужа часто плотски совокуплялся со мной. Когда мой муж спросил меня, есть ли у меня отношения со священником, и я ответила, что есть, муж запретил мне вступать в отношения с кем-либо еще, кроме этого священника. Тем не менее, священник никогда не совокуплялся со мной, когда муж был дома, только в его отсутствие.

– Если бы вы знали, что ваша мать приходилась кузиной, хотя и незаконнорожденной, этому священнику, стали ли вы вступать с ним в эти отношения?

— Нет. Но поскольку и мне, и священнику эти отношения доставляли удовольствие, то я не думала, что совершала тогда грех.

— Когда, до брака или уже после, вы вступали в эти отношения со священником, понимали ли вы тогда, что совершали грех?

— Поскольку нам эти отношения доставляли взаимное удовольствие, я так не думала, и мне вообще не казалось это грехом. Но поскольку сейчас это не доставляет мне удовольствие, то если бы это произошло сейчас, то я бы сочла это грехом.

— Если бы ваш муж запретил бы вам вступать в подобную связь с этим священником, сочли бы вы это грехом, если бы это возобновилось?

— Если бы мой муж запретил бы мне это, а он так не сделал, то я бы не стала считать это грехом, поскольку это и мне и священнику доставляло удовольствие.

— Верите ли вы в то, что благочестивые и святые люди пойдут в рай, а грешники — в ад? И вообще верите ли вы в существование рая и ада?

— Я не знаю. Я слышала, что рай существует, и верю этому. Я слышала, что существует ад, но я не могу в это ни верить, ни отрицать это. Я могу поверить в существование рая, потому что это добро, но не могу ни принять, ни отрицать существование ада, потому что это зло.

— Считаете ли вы, что телесное совокупление не есть грех, потому что это доставляет удовольствие и мужчине, и женщине?

— Да, я считаю, что это не грех.

— Как давно вы так считаете?

— С тех пор как священник познал меня.

— Кто вас научил так думать? Никто, я сама.

— А вы кому-либо об этом говорили?

— Нет, никто меня об этом не спрашивал.

Допросы Беатрисы длились две недели, с 13 по 25 августа 1320 г. Она неохотно признавалась в своих многочисленных любовных связях. Жак Фурнье принудил ее дать показания о любовниках, потому что некоторые из них учили ее ереси больше, чем узнала она от отца. Мы узнаем, что знатные женщины были защищены от посягательств мужчин и от своих собственных желаний не больше, чем селянки. Когда она была невестой 15 лет, и уже беременной, она жила в замке Монтайу, где ее охраняли от ее первого мужа. Раймон Руссель, дворецкий этого имения, умолял ее бежать с ним в Ломбардию и присоединиться к «добрым христианам», как он их называл, т. е. к катарским *perfecti*:

— Этот Раймон часто в различных местах вел со мной еретические разговоры и торопил меня с ним убежать. Однажды, после совместного ужина, он тайно проник ко мне в спальню и спрятался под кроватью. Прибрав дом, я отправилась спать. Слуги уже спали. Я тоже уснула. Тогда Раймон вылез из-под кровати и, будучи одетым в исподнее, начал вести себя так, будто хотел переспать со мной. Я сказала: «Что это такое?!» Он велел мне успокоиться. Я ответила: «Что это ты задумал, мужик, что велишь мне успокоить-

ся!» – и стала звать на помощь своих служанок, которые спали в этой же комнате, и кричать, что в моей постели какой-то мужчина. Услышав это, Раймон вылез из кровати и убежал. На следующий день он сказал, что был неправ, когда залез ко мне в постель. Я сказала: «Теперь мне все понятно. Когда ты звал меня уехать с тобой к «добрым христианам», ты это говорил для того, чтобы иметь возможность переспать со мной. Если бы я не боялась своего мужа, что он подумает, что у меня было что-то бесчестное с тобой, то я бы тут же заточила тебя в башне».

Вскоре гнев Беатрисы затих.

– Когда мой муж был еще жив [она давала показания 10 августа], однажды ко мне пришел Раймон Клерг, известный как Пато, родной сын Гийома Клерга, брат Понса Клерга, который был отцом Пьера Клерга, нынешнего священника в Монтайу, он взял меня силой в замке и имел плотское сношение со мной. И спустя год после смерти моего мужа Беранже де Рокфора этот Раймон опорочил меня публично.

Хотя вышеупомянутый священник, двоюродный брат Раймона, знал, что тот имел со мной отношения, он просил меня отдаться и ему. Я спросила его, как же он может о таком просить, если его кузен живет со мной и узнает об этом. Священник сказал мне, что беспокоиться не о чем и нечего смущаться: «Я знаю, как обстоят дела, но я могу быть более полезен тебе и дам тебе больше, чем этот бастард». Еще он сказал мне, что они оба: он, священник, и Раймон, – могут опорочить меня. Я сказала им, что никогда бы не допустила такого, пока жива, потому что между ними возникнут распри из-за меня, и каждый будет поносить меня перед другим. И тогда священник впервые плотски совокупился со мной, а с Раймоном у меня больше не было плотского совокупления, хотя он пытался время от времени. В связи с этим между Раймоном и священником возникла скрытая ненависть, о которой мне было известно».

Впервые Пьер Клерг домогался ее во время Великого поста, когда

я ходила в церковь в Монтайу исповедоваться. Когда я была там, я ходила к священнику на исповедь, которую он принимал за алтарем Святой Марии. Когда я склонилась перед ним, он поцеловал меня и сказал, что ни одной женщины в мире не любил больше меня. Ошеломленная, я ушла без исповеди. Позднее, в преддверии Пасхи, он приходил ко мне не раз и просил отдаться ему. Однажды, когда он пришел ко мне домой просить меня об этом, я сказала ему, что лучше бы я переспала с четырьмя мужчинами сразу, чем со священником, потому что я слышала, что женщина, переспавшая со священником, не сможет увидеть лика Божия. Он сказал, что я глупа и невежественна, потому что совершать это с мужчиной – уже грех, неважно, кто этот мужчина, муж или священник. По нему, гораздо большим грехом было совокупляться с мужем, потому что жена была убеждена, что не грешит с мужем, но грешит с другим мужчиной».

Однажды ночью в начале июля Беатриса, наконец, отдалась ему в своем доме рядом с замком, куда священник звал ее дважды или трижды в не-

делю, не исключая дней великих праздников. Эта связь продолжалась полтора года, пока Беатриса не уехала из Монтайу в Прад:

«Pierre Clergue [ее признание 22 августа] приехал ко мне туда повидаться. Он сказал, что пришлет ко мне Жана, своего послушника, чьей фамилии я не знала, чтобы он привел меня, и звал меня переспать с ним на следующую ночь. Я согласилась на это. Поздней ночью я сидела у себя дома в ожидании послушника. Он пришел, а поскольку ночь была очень темная, я последовала за ним в церковь Св. Петра в Праде. Там мы встретили Пьера Клерга, который там, в церкви, уже разложил постель. Я спросила: «Как мы можем такое сотворить в церкви святого Петра?» Он ответил: «O que gran dampnage y ora seint Peire?» [на диалекте это значит «А какой вред от того святому Петру случится?»]. После этого мы спали в церкви всю ночь. В ту ночь в той церкви он имел плотское совокупление со мной. Перед рассветом он вывел меня из церкви и проводил до самого дома».

Вскоре после этого, 15 августа 1301 г., Беатриса вторично вышла замуж за мужчину из долин. На следующую осень кюре из Монтайу приехал повидаться с ней, сделав вид, что едет из Лиму.

«Он пришел ко мне домой и сказал мне, что моя сестра Жантий, живущая в Лиму, передает мне привет, и я впустила его. Мы вдвоем пошли в погреб, и там он имел со мной плотское совокупление, в то время как моя служанка Сибилла, дочь Арно Тессейра стояла возле двери в погреб. Прошлой ночью раньше она передала мне от имени кюре *bliaud* из Барселоны с красными и желтыми кружевами. Тогда она сказала мне, что он собирается приехать на следующий день; поэтому чтобы никто не приходил, а если бы кто-то пришел, то они никогда бы не заподозрили, что кюре и я предавались греху. Поэтому служанка стояла в открытых дверях погреба, пока мы совокуплялись».

Второй раз овдовев, лет за пять до допроса, Беатриса устремила теперь чувства к Бартелеми, священнику того прихода, где она тогда жила, и учителю ее младшей дочери. С июня до Троицы она предавалась плотским радостям с ним, все время посреди бела дня, когда была дома. Затем они вместе отправились на каталонскую сторону Пиренеев, в графство Пальярс. В тех местах священники открыто жили с любовницами, с которыми они связывали себя узами и заключали контракт через нотариусов, прямо как при заключении брака. Такая связь продолжалась в течение года. Когда Беатриса, напуганная предварительным допросом у Жака Фурнье, пыталась бежать от инквизиции, она в панике попыталась найти убежище у своего первого любовника.

В ее багаже были найдены странные вещи. Инквизиторы не сомневались насчет того, что это было: принадлежности ведовства. Беатриса объяснила:

— Эта пуповины сыновей моих дочерей, и я берегу их, потому что одна еврейка, ныне крещеная, сказала мне, что если я сберегу их, то оказавшись в суде, не попаду в тюрьму. Потому я и взяла пуповины моих внуков, но по-

скольку с тех пор я не попадала в суд, то у меня не было возможности проверить, как они действуют.

Окровавленные простыни испачканы менструальной кровью моей дочери Филиппы. Та же крещеная еврейка сказала мне, что если я сохраню менструальную кровь дочери и дам выпить ее мужу или другому мужчине, то он никогда не будет засматриваться на других женщин. Когда у моей дочери Филиппы не так давно начались месячные, я увидела ее с белым, как простыня, лицом. Я спросила у нее, что случилось, Она ответила, что истекает кровью прямо из вульвы. Вспомнив, что мне говорила та крещеная еврейка, я оторвала кусок с кровью от ночной одежды моей дочери. Но я сочла, что этого было мало, и потому дала дочери еще белья из тонкого льна и подождала, когда она его окровавит. Я выжала кровь из белья и сохранила ее до свадьбы дочери. В этом году Филиппа была помолвлена, и я собиралась дать эту кровь ее жениху. Но, подумав, решила, что лучше будет дать ему это после первой брачной ночи. Тем более, что она тоже могла дать это ему. Когда же меня арестовали, свадьбы еще не было, не было соответственно и брачной ночи, поэтому я и берегла эту кровь.

Храня эти кусочки одежды в своей сумке вместе с кусочками ладана, я не собиралась это использовать для проклятий. Вот как это было. Я не собиралась использовать благовония со злым умыслом. В этом году у моей дочери была сильная головная боль. Мне сказали, что, смешав ладан еще с чем-то, можно избавиться от этой сильной боли. Эти кусочки ладана, найденные в моей сумке, были отложены, я не собиралась использовать их для чего-либо еще.

Зеркало, нож в ножнах, кусочки ткани – все это я хранила не для того, чтобы использовать это в заклинаниях и проклятиях. Семена, завернутые в муслин, – семена кошачьей мяты. В этом году один паломник дал мне их и сказал, что это хорошо помогает при падучей. А поскольку у моего внука, сына моей дочери Кондор, в этом году были припадки падучей, то я решила попробовать это средство. Но моя дочь сказала, что была с сыном в церкви Святого Петра, и там он исцелился, поэтому она больше не хочет лечить сына от этой болезни. Поэтому и эти зернышки я тоже не использовала.

– Насылали ли вы еще какие-нибудь проклятья? Учены ли вы им? Учили ли вы им кого-нибудь?

– Нет. Но иногда я думаю, что священник Бартелеми наслал на меня заклятье, потому что уж слишком страстно я его любила, и все время хотела с ним быть. Даже когда после первого плотского совокупления с ним у меня остановились месячные. Я просила его об этом, но он всегда отказывал».

Обе женщины отреклись от ереси и были освобождены, а 3 марта 1321 г. предстали перед инквизитором как еретически отпавшие от Французского королевства. 8 марта они были приговорены к «стене», т. е. к пожизненному заключению. 4 июля 1322 приговор обеим был смягчен. Они были освобождены; их обязали в течение жизни носить на платье желтые кресты, как знак для людей, что нужно остерегаться и не приближаться чрезмерно к этим однажды оскверненным телам.

Примечания

Появление женщин. *Кристиана Клапиш-Зубер*

1 Christine de Pisan, *La cité des dames*, trad. par Eric Hicks et Thérèse Moreau (Paris: Stock-Moyen Âge, 1986), pp. 37–38.

2 Выражение Joan Kelly, «The Social Relation of the Sexes. Methodological Implications of Women's History», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1(4)1976:810; перепечатано: Joan Kelly, *Women, History, and Theory. The Essays of Joan Kelly* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), p. 2.

3 Хороший пример современной французской работы такого направления — Regine Pernoud, *La femme au temps des cathédrales* (Paris: Stock, 1980): противовес многочисленным трудам, посвященным женщинам исключительным.

4 Попытка такого обзора была предпринята на встрече, состоявшейся в 1976 г. в Пуатье. Ее материалы, в том числе полезная библиография и изложение интересных рабочих гипотез, опубликованы под названием *La femme dans les civilisations des X^{e}–XIII^{e} siècles* (Poitiers, 1977).

5 Kelly, «The Social Relation of the Sexes», p. 4.

6 См. Sherry B. Ortner & Harriet Whitehead, eds., *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality* (Cambridge: Cambridge UP, 1981).

7 Gayle Rubin, «The Traffic in Women», in R. Reiter Rapp, ed., *Toward an Anthropology of Women* (New York: Monthly Review Press, 1976), pp. 159, 179.

8 C. P. MacCormack & M. Strathern, eds., *Nature, Culture and Gender* (Cambridge UP, 1980).

9 Из числа самых первых американских сборников см. Susan Mosher Stuard, ed., *Women in Medieval Society* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1976); R. Bridenthal & C. Koonz, *Becoming Visible. Women in European History*, rev. ed. (Boston: Houghton Mifflin, 1988), которые не ограничиваются Средневековьем; сборник Derek Baky, ed., *Medieval Women* (Oxford: Blackwell, 1978), посвящен преимущественно правительницам и религиозным деятельницам. Позднее S. M. Stuard опубликовала новый сборник по историографии женщин в Англии, Италии, Франции, США и Германии: *Women in Medieval History and Historiography* (Philadelphia:

University of Pennsylvania Press, 1987). См. также Julius Kirshner & Suzanne F. Wemple, *Women of the Medieval World* (Oxford: Blackwell, 1985). Сборники, посвященные более частным вопросам, цитируются в примечаниях.

[10] В книге Eileen E. Power, *Medieval People* (Methuen, 1924), две главы посвящены женщинам. См. также E. E. Power, *Medieval English Nunneries* (Cambridge, 1922). В посмертной книге Пауэр *Medieval Women*, ed. M. M. Postan (1975), собраны статьи и лекции, написанные до Второй мировой войны, — основа для книги, которую она не успела написать.

[11] Yvonne Knibiehler, «Chronologie et histoire des femmes», in Michelle Perrot, ed., *Une histoire des femmes est elle possible?* (Paris; Marseilles: Rivages, 1984), pp. 50–57.

[12] Joan Kelly Gadol, «Did Women Have a Renaissance?» in Bridenthal & Koonz, *Becoming Visible*, pp. 137–164; перепечатано: Kelly, *Women, History, and Theory,* pp. 19–50. Joann McNamara & Suzanne F. Wemple поднимают эту проблему в «The Power of Women through the Family in Medieval Europe, 500–1100», *Feminist Studies*, 1973, перепечатано: Mary Hartman & Lois W. Banner, eds., *Clio's Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women* (New York: Harper; Row, 1974), pp. 103–118, и в: Mary Erler & Maryanne Kowaleski, eds., *Women and Power in the Middle Ages* (Athens; London: University of Georgia Press, 1988), pp. 83–101; см. также «Sanctity and Power: The Dual Pursuit of Medieval Women» тех же авторов в: Bridenthal & Koonz, *Becoming Visible*, pp. 90–118.

[13] См. Judith C. Brown, «A Woman's Place Was in the Home: Women's Work in Renaissance Tuscany», in Margaret W. Ferguson, Maureen Quilligan, & Nancy J. Vickers, eds., *Rewriting the Renaissance. The Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe* (University of Chicago Press, 1986), pp. 206–226.

[14] Erler & Kowaleski, eds., *Women and Power*, pp. 1–13.

Раздел первый. Способы контроля

Насаждение порядка. *Хр. К.-З.*

[1] «Buon cavallo e mal cavallo vuole sprone; buona donna e mala donna vuol signore, e tale bastone». Paolo da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, № 209, in V. Branca, ed., *Mercanti scrittori* (Milano: Rusconi, 1986), p. 43.

[2] О последствиях этой дихотомии в частной и публичной жизни см. Jean B. Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton University Press, 1981); Gianna Pomata, «La storia delle donne: Una questione di confine», in *Gli strumenti della ricerca*, vol. 2 (Firenze: La Nuova Italia, 1983).

[3] См. S. B. Ortner, «Is Female to Male as Nature Is to Culture?» in M. Z. Rosaldo & I. Lamphere, eds., *Woman, Culture, and Society* (Stanford UP, 1974); и критику Eleanor Burke Leacock и J. Nash, «Ideologies of Sex: Archetypes and Stereotypes», in Eleanor Burke Leacock, ed., *Myths of Male Dominance* (New York; London: Monthly Review Press, 1981); см. также C. MacCormack & M. Strathern, eds., *Nature, Culture, and Gender* (Cambridge UP, 1980).

Глава 1. Глазами Церкви. *Жак Даларен*

Если нет лучших изданий, святоотеческие и средневековые источники приводятся по Jacques Paul Migne, ed., *Patrologiae cursus completus. Series Latina.* Voll. 1–221 (Parisiis, 1844–1864) – *PL.*

1 Marie-Thérèse d'Alverny, «Comment les théologiens et les philosophes voient la femme», *Cahiers de civilisation médiévale* 20 (1977):105.

2 René Metz, «Le statut de la femme en droit canonique médiéval», in *La Femme*, специальный выпуск *Recueils de la société Jean Bodin* 12 (1962):59–82.

3 Raoul Manselli, «La Chiesa e il francescanesimo femminile», in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII* (Assisi, 1980), p. 242.

4 Goffridus Vindocinensis, *PL* 157, col. 168.

5 Бытие 2:20.

6 Roberto Zapperi, *L'homme enceint. L'homme, la femme et le pouvoir* (Paris, 1983), pp. 19–25.

7 Бытие 3:16–20.

8 S. Ambrosius Mediolanensis, *PL* 14, col. 303.

9 Tertullian., *PL* 1, col. 1305.

10 Odo Cluniacensis, *PL* 133, col. 556.

11 S. Ivo Carnotensis, *PL* 162, col. 279.

12 Goffridus Vindocinensis, *PL* 157, col. 126.

13 Иоанн 18:17.

14 S. Maximus Taurinensis, *PL* 57, col. 350.

15 Marbodus Redonensis, *PL* 171, col. 1486.

16 Августин, цит. у Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIV*e*–XVIII*e *siècle)* (Paris, 1978), p. 306.

17 Guy Devailly, «Un évêque et un prédicateur errant au XIIe siècle: Marbode de Rennes et Robert d'Arbrissel», *Mémoires de la société d'histoire et d'archéologie de Bretagne* 57(1980):163–170.

18 Rosario Leotta, ed., *Marbodi liber decem capitulorum* (Rome, 1984).

19 Marbodus Redonensis, *PL* 171, coll. 1698–1699.

20 Hildebertus Lavardinensis, *PL* 171, col. 1428.

21 *I P* III, 7.

22 S. Isidorus Hispalensis, *PL* 82, col. 417.

23 Rogerus Cadomensis, *PL* 158, col. 697.

24 Petrus Damianus, *PL* 145, col. 410.

25 S. Isidorus Hispalensis, *PL* 82, col. 275.

26 S. Hieronymus, *PL* 22, col. 408.

27 S. Augustinus, *PL* 38, col. 1108.

28 S. Anselmus Cantuariensis, *PL* 158, coll. 406–407.

29 См. Henri Barre, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur des origines à saint Anselme* (Paris, 1963), p. 75.

30 Goffridus Vindocinensis, *PL* 157, coll. 234–235.

31 Мф 1:25.

[32] Лк 1:34.
[33] S. Gregorius Magnus, *PL* 76, col. 1197.
[34] Hincmarus Remensis, *PL* 125, col. 694.
[35] Ezra 44:2.
[36] Rupertus Tuitensis, *PL* 167, col. 1493.
[37] Goffridus Vindocinensis, *PL* 157, coll. 249–250.
[38] Hildebertus Lavardinensis, *PL* 171, col. 813.
[39] Goffridus Vindocinensis, *PL* 157, coll. 265–267.
[40] *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, ed. Thomas Lamy, Malines, I, 1886, p. 264.
[41] Petrus Chrysologus, *PL* 52, col. 576.
[42] Hildebertus Lavardinensis, *PL* 171, coll. 193–194.
[43] Ibid., col. 959.
[44] Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale* (Paris, 1981), pp. 142–147, 192–193.
[45] Marbodus Redonensis, *PL* 171, col. 1700.
[46] Hildebertus Lavardinensis, *PL* 171, col. 967.
[47] Jean-Yves Tilliette, «Les modèles de sainteté du IX^e^ au XI^e^ siècle d'après le témoignage des récits hagiographiques en vers métriques», in *Santi e demoni nell'alto Medioevo, Atti della VI Settimana di studi sull'alto Medioevo (Spoleto, 1988)* (Spoleto, 1989), pp. 381–406.
[48] Petrus Damianus, *PL* 145, coll. 599–601.
[49] Geneviève Hasenohr, «La vie quotidienne de la femme vue par l'Église: l'enseignement des "Journées chrétiennes" de la fin du Moyen Âge», in *Frau und spätmittelalterlicher Alltag* (Wien, 1986).
[50] Pierre Toubert, «La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens», in *Il matrimonio nella società altomedievale* (Spoleto, 1977), pp. 259–260.
[51] Patrick Corbet, *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté fémmine autour de l'an mil* (Sigmaringen, 1986).
[52] Francois Dolbeau, «Vie latine de Sainte Anne, composée au XI^e^ siècle par Etienne, abbé de Saint-Urbain», *Analecta Bollandiana* 105 (1987):142–43, 51–57.
[53] Duby, *La femme*, pp. 147–150.
[54] Jane Tibbetts Schulenburg, «Sexism and the Celestial Gynecaeum, from 500 to 1200», *Journal of Medieval History* 4 (1978):122.
[55] Gottfried Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter* (Berlin, 1962).
[56] Hildebertus Lavardinensis, *PL* 171, col. 149.
[57] Petrus Venerabilis, *PL* 189, col. 214.
[58] Marbodus Redonensis (?), *PL* 171, col. 1599.
[59] Лк 7:38.
[60] Victor Saxer, s. v. «Maria Maddalena, Santa», in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. 8 (Romae, 1967), col. 1089.
[61] Dominique Iogna-Prat, «"Bienheureuse polysémie". La Madeleine du "Sermo in venerationem sanctae Mariae Magdalenae" attribué à Odon de Cluny (X^e^ s.)», in Eve Duperray, éd., *Marie Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres* (Paris, 1989), pp. 21, 29.

62 Petrus Cellensis, *PL* 202, col. 837.

63 Goffridus Vindocinensis, *PL* 157, coll. 270–272.

64 Odo Cluniacensis (?), *PL* 133, col. 721.

65 Goffridus Vindocinensis, *PL* 157, col. 274.

66 Ibid.

67 Origenus, *Patrologia Graeca* 12, col. 158.

68 S. Ambrosius Mediolanensis, *PL* 14, col. 279.

69 Goffridus Vindocinensis, *PL* 157, coll. 231–234.

70 S. Hieronymus, *PL* 22, col. 398.

71 Marbodus Redonensis (?), *PL* 171, coll. 1631–1632.

72 Бытие 1:27.

73 1 Кор 11:7.

74 Jacques Dalarun, *Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud* (Paris, 1986), pp. 80–91, 101–113.

75 Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire* (Paris, 1981).

76 Jean Leclercq, «Un témoin de l'antiféminisme au Moyen Âge», *Revue bénédictine* 80 (1970):1304–305.

77 Jean Leclercq, «Saint Bernard et la devotion *médiévale* envers Marie», *Revue d'ascétique et de mystique* 30(1954):368.

78 S. Thomas Aquinas, *Summa theologica* I, Q 92.

79 Guibertus Tornacensis, *Collectio de scandalis Ecclesiae*, ed. Autbert Stroick, in *Archivum franciscanum historicum* 24(1931):61–62.

80 S. Thomas Aquinas, *Summa theologica* II–II, Q 177, a 2.

81 Gratiani *Decretum* I, D XXIII, c 29, et II, C XXXIII, Q 5, c 12–19.

82 1 Тим 2:12.

83 Victor Saxer, *Le culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du Moyen Âge* (Auxerre; Paris, 1959), I, 183–255.

84 Daniel Russo, «Entre le Christ et Marie: la Madeleine dans l'art italien des XIII[e]–XIV[e] siècles», in Duperray, éd., *Marie Madeleine dans la mystique*, pp. 33–47.

85 Schulenburg, «Sexism», pp. 127, 131.

86 Rudolph Bell, *Holy Anorexia* (Chicago; London, 1985), p. 146.

87 Giunta Bevagnati, *Vita b. Margaritae de Cortona, AA. SS.* (Parisiis, 1865), p. 317.

Глава 2. Природа Женщины. *Клод Томассе*

1 Mirko D. Grmek, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale* (Paris: Payot, 1983), pp. 227 suiv.

2 Avicenna, *Canon* в пер. Gerardi Cremonensis (Mediolani: P. de Lavagnia, 1473), lib. 3, fen. 20, tr. I, c. I. Перевод, данный здесь, основан на французском переводе Danielle Jacquart и Claude Thomasset, *Sexualité et savoir medical au Moyen Âge* (Paris: Presses Universitaires de France, 1985).

3 Oswei Temkin, *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy* (Ithaca; N. Y.: Cornell UP, 1973).

4 Claude Thomasset, éd., *Placides et Timéo ou Li Secrés as philosophes* (Paris; Génève: Droz, 1980), p. 117, § 259.

[5] О средневековой анатомии см. George Washington Corner, *Anatomical Texts of the Earlier Middle Ages*, Carnegie Institution of Washington, Publication no. 364 (Washington, D.C.: National Publishing Company, 1927). См. также Franz Redeker, «Die "Anatomia Magistri Nicolai Physici" und ihr Verhältnis zur "Anatomia Cophonis" und "Ricardi"», Diss. Leipzig, 1917, SS. 67–86.

[6] Guillelmus de Conchis, *Dialogus de Substantia* (Argentorati: J. Rihelius, 1567), p. 253.

[7] Напечатано в: *Spurii Libri Galeno ascripti* (Venice: Giunta, 1597), foll. 59r–60v; переведено на итальянский V. Passalacqua, «Microtegni seu de spermate», traduzione e commento. Roma: E. Cossidente, 1959 (Istituto di storia della medicina dell'Università di Roma).

[8] О половых отношениях и гинекологии у Хильдегарды Бингенской см. Joan Cadden, «It Takes All Kinds: Sexuality and Gender Differences in Hildegard of Bingen's *Book of compound medicine*», in *Tradition* (1984):149–174.

[9] Thomas Cantimpratensis, *Liber de natura rerum I*, ed. H. Boese (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1973), p. 72.

[10] M. A. Hewson, *Giles of Rome and the Medieval Theory of Conception* (London: Athlone, 1975), pp. 21 ff.

[11] Это выражение часто встречается в *De formatione corporis humani* Эгидия Римского и у Фомы Аквинского, *Summa Theologica I*, XCII, I arg. 1.

[12] René Descartes, *La description du corps humain et de toutes ses fonctions*, — Charles Adam & Paul Tannery, éd., *Oeuvres de Descartes* (Paris: Vrin, 1974), XI, 253.

[13] Georges Duby, *Male Moyen Âge: De l'amour et autres essais* (Paris: Flammarion, 1988), p. 42.

[14] *Trotulae de Mulierum Passionibus ante, in et post Partum* (Argentorati: J. Schott, 1654). Trottila de Ruggerio, *Sulle malattie delle donne*, ed. Pina Cavallo Boggi, trad. Matilde Nubié ed Adriana Tocco (Torino: La Rosa, 1979).

[15] Описание рукописи см. G. Beaujouan, «Manuscrits médicaux du Moyen Âge conservés en Espagne, « *Mélanges de la Casa de Velazquez* 8 (1972):173.

[16] P. F. Dembovski, éd., *Ami et Amile-Chanson de geste* (Paris: Champion, 1987).

Глава 3. Женщина под покровительством. *Карла Казагранде*

[1] Alanus ab Insulis, *Summa de arte praedicatoria*, *PL* 210, pp. 111–195; Jacobus de Vitriaco, *Sermones vulgares*, Ms. Paris B.N. Lat. 17509; Guibertus Tornacensis, *Sermones ad omnes status*, ed. Johannem de Vingle (Lyons, 1511).

[2] Vincentius Bellovacensis, *De eruditione filiorum nobilium*, ed. Arpad Steiner (Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America, 1938); Guillelmus Peraldus, *De eruditione principum*, in S. Thomae Aquinatis *Opera Omnia* (Parmae 1865), XVI, 390–476.

[3] Johannes Cambriensis, *Communiloquium* (Venetiis: per Georgium de Arrivabenis Mantuanum, 1496); foll. 1r–166v; Jacobus de Voragine, *Sermones de tempore* (Venetiis: per Simonem de Luere, 1497); *Chronica civitatis Lanuensis*, ed. Giovanni Monteleone (Roma, 1941).

[4] Philippe de Novara, *Les quattres âges de l'homme*, éd. Marcel de Fréville (Paris, 1888).

[5] Louis IX de France, *Lettre à sa fille Ysabelle*, in *Vie de saint Louis par le confesseur de la reine Marguerite, Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, éd. Daunon et Naudet (Paris, 1840), XX, 82–83; Durandus Campanus, *Speculum dominarum*, Ms. Paris B. N. Lat. 6784.

[6] Aegidius Romanus, *De regimine principum libri HI*, ed. per Bartholomaeum Zanettum (Romae, 1607).

[7] Humbertus de Romanis, *Liber de eruditione praedicatorum*, in *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum et antiquorum Scriptorum*, ed. Anissonios (Lyons, 1677), XXV, 424–567.

[8] Francesco da Barberino, *Reggimento e costumi di donna*, ed. Giuseppe Edoardo Sansone (Torino: Loescher; Chiantore, 1957), p. 9.

[9] Guillelmus Peraldus, *Summa de virtutibus et vitiis*, ed. Paganinius de Paganinis (Venetiis, 1487), fol. 207r.

[10] Jacobus de Vitriaco, *Ad viduas et continentes, Sermon I*, fol. 142v; Peraldo, *Summa*, fol. 207v.

[11] Francesco da Barberino, *Reggimento*, p. 10.

[12] Aegidius Romanus, *De regimine*, pp. 340–347.

[13] Philippe de Novara, *Les quatres âges*, p. 16.

[14] Humbertus de Romanis, *Ad mulieres malas corpore sive meretrices*, p. 506.

[15] Francesco da Barberino, *Reggimento*, p. 20.

[16] Ibid., pp. 200–203.

[17] Humbertus de Romanis, *Ad mulieres nobiles*, p. 504.

[18] Louis IX, *Lettre à sa fille Isabelle*, p. 83.

[19] Durandus Campanus, *Speculum dominarum*, fol. 15rv.

[20] Francesco da Barberino, *Reggimento*, p. 15.

[21] S. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II–II, q. 151, a. 1, 1.

[22] Christine de Pisan, *La cité des dames*, trad. par Eric Hicks et Thérèse Moreau (Paris: Stock-Moyen *Âge*, 1986), pp. 275–278; *Le trésor de la cité des dames* (*Le livre des trois vertus*), éd. par Denis Janot (Paris, 1536).

[23] *Le ménagier de Paris*, éd. par Jérôme Pichon, I–II. (Paris: Techener, 1846); Giovanni Dominici, *Regola del governo di cura familiare*, ed. Piero Bargellini (Firenze: Fiorentina, 1927); *Le livre du Chevalier de la Tour Landry pour l'enseignement de ses filles*, éd. par Anatole de Montaiglon (Paris: P. Iannet, 1854); Simone Fidati da Cascia, *Regola ovvero dottrina a una sua figliuola spirituale*, in Nicola Mattioli, *Il beato Simone Fidati da Cascia. I suoi scritti editi ed inediti* (Roma: Tip. del Campidoglio, 1898), II, 223–241.

[24] Francisco Ximénez, *Lo libre de les dones*, ed. F. Naccarato, tt. 1–2 (Barcelona: Curial, 1981).

[25] Girolamo da Siena, «Il soccorso dei poveri», in *Scrittori di religione del Trecento. Testi originali*, ed. Giuseppe De Luca (Torino: Einaudi, 1977), II, 277–328.

[26] Bernardino da Siena, *Le prediche volgari inedite. Firenze 1424–1425. Siena 1427*, ed. Dionisio Pacetti (Siena: Cantagalli, 1935); *Le prediche volgari*, ed. Ciro Cannarozzi, I–V. (Firenze: Fiorentina, 1934–1940); *Quadragesimale de Christiana religione*, in *Opera Omnia*, foll. I–II (Ad Claras Aquas, 1950); *Quadragesimale de*

Evangelio aeterno, foll. III–V (1956); *Sermones imperfecti*, vol. VIII (1963), pp. 1–160; *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, ed. Carlo Delcorno, Tt. I–II. (Milano: Rusconi, 1989).

[27] Antonino da Firenze, *Opera a buon vivere*, ed. Francesco Palermo (Firenze, 1866).

[28] Ioannes Carthusienis (Certosino), *Decor puellarum*, ad Nicolaum Jenson (Venetiis, 1461); *Gloria mulierum, ovvero Ordine delle donne maritate*, ad Nicolaum Jenson (Venetiis, 1471).

[29] Dionysius Carthusianus, *De laudabili vita coniugatorum*, in *Opera Omnia*, XXXVIII (Tournai, 1909), pp. 55–117; *De laudabili vita viduarum*, pp. 119–142; *De laudabili vita virginum*, pp. 157–178.

[30] Aegidius Romanus, *De regimine*, p. 342.

[31] Guillelmus Peraldus, *Summa*, fol. 298r.

[32] Ibid., fol. 210vb.

[33] Philippe de Novara, *Les quatres âges*, p. 18; Francesco da Barberino, *Reggimento*, pp. 12–13.

[34] Jacobus de Vitriaco, *Ad virgines. Sermo I*, fol. 146v.

[35] Francesco da Barberino, *Reggimento*, p. 95.

[36] Konrad von Megenberg, *Yconomica*, ed. Sabine Krüger, in MGH, *Staatsschriften des späteren Mittelalters*, III, 5 (Stuttgart: A. Hiersemann, 1973–1984), SS. 112–113.

[37] Durandus Campanus, *Speculum dominarum*, foll. 37r–38r.

[38] Andreas Cappellanus, *De amore*, ed. E. Trojel (München: Eidos, 1964), p. 346.

[39] Francisco Ximénez, *Lo libre de les dones*, I, 20.

[40] Aegidius Romanus, *De regimine*, p. 272.

[41] Francesco da Barberino, *Reggimento*, pp. 59, 62, 88.

[42] Jacobus de Voragine, *Chronica*, p. 191; Augustinus, *Sermo IX: De decem cordis*, in *Sermones ad populum*, *PL* 38, 84.

[43] Kari Elisabeth Barresen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin* (Oslo, 1968).

[44] Jacobus de Voragine, *Quinta feria quintae hebd. Sermo II*, in *Sermones Quadrigesimales*, ad Simonem de Luere (Venetiis, 1497), fol. 55r–55va.

[45] Jacobus de Vitriaco, *Ad virgines. Sermo I*, fol. 146rb; Guibertus Tornacensis, *Ad virgines et puellas. Sermo II*, fol. 147vb.

[46] Bernardino da Siena, *Sermo XLVI. Feria* V *post dom. de Passione. De multitudine malorum quae ex vanitatibus subsequuntur*, in *Quadragesimale de Christiana Religione*, II, 77.

[47] Aegidius Romanus, *De regimine*, pp. 270–271.

[48] Jacobus de Vitriaco, *Ad moniales grisias, cistercenses, albas*, foll. 53vb–55vb; Guibertus Tornacensis, *Ad virgines et puellas. Sermo IV*, foll. 150vb–153ra.

[49] Francesco da Barberino, *Reggimento*, pp. 13, 27, 213.

[50] Aegidius Romanus, *De regimine*, pp. 278–281.

[51] Guibertus Tornacensis, *Ad virgines et puellas. Sermo V*, fol. 153va.

[52] Francesco da Barberino, *Reggimento*, p. 27.

[53] Antonino da Firenze, *Opera a buon vivere*, p. 164.

[54] Girolamo da Siena, *Il soccorso dei poveri*, p. 312.

[55] Philippe de Novara, *Les quatres âges*, p. 16.

[56] Francesco da Barberino, *Reggimento*, p. 17.

[57] Aegidius Romanus, *De regimine*, pp. 271–272.

[58] Durandus Campanus, *Speculum dominarum*, fol. 15v.

[59] Christine de Pisan, *La cité des dames*, pp. 59–60.

[60] Aegidius Romanus, *De regimine*, p. 272.

[61] Ibid., pp. 283–286.

[62] Philippe de Novara, *Les quatres âges*, p. 16.

[63] Paolo da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, ed. Alfredo Schiaffini (Firenze: Le Monnier, 1945), p. 126.

[64] Vincentius Bellovacensis, *De eruditione*, pp. 176–177; Guillelmus Peraldus, *De eruditione*, pp. 457–458; Francesco da Barberino, *Reggimento*, pp. 15, 17–19, 39, 148–149; Aegidius Romanus, *De regimine*, pp. 344–345.

[65] Giovanni Dominici, *Regola*, pp. 11–12; Francisco Ximénez, *Lo libre de les dones*, I, 91–92; Ioannes Carthusienis (Certosino), *Decor puellarum*, V, 9.

[66] Vincentius Bellovacensis, *De eruditione*, p. 176.

Глава 4. Хорошая жена. *Сильвана Веккьо*

[1] Robertus de Sorbonne, *De matrimonio*, in Jean Barthélemy Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latines de la Bibliothèque nationale* (Paris: Klincksieck, 1890), I, 200.

[2] Многие из текстов, цитируемых в этой главе, — те же, что и в предыдущей; ссылки сделаны на те же издания. Что касается проповедей Гильберта из Турне *Ad coniugatas* (во всех них используется модель поведения Сарры), то ранее указанное издание содержит только третью проповедь, foll. 140va–142rb. Остальные две взяты из рукописи MS. Milan. Ambr. F. 57 supp., foll. 171rb–174ra. Jacobus de Voragine, *Dom. II post fest. Trin. Sermo II* in *Sermones de tempore*, foll. 78v–70r; Guillelmus Peraldus, *De eruditione*, pp. 463–464; Vincentius Bellovacensis, *De eruditione*, pp. 197–206; Paulinus Minorita (1344), *Trattato de regimine rectoris*, ed. Adolfo Mussafia (Wien; Firenze: Tendler-Vieusseux, 1868), pp. 73–74.

[3] Durandus Campanus, *Speculum dominarum*, foll. 132r, 180v.

[4] Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre: le mariage dans la France féodale* (Paris: Hachette, 1982).

[5] Philippe Delhaye, «Le dossier antimatrimonial de l'*Adversus Jovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du XII^{e} siècle», *Medieval Studies* 13 (1951): 65–86.

[6] Francisco Ximénez, *Lo libre de los dones*, I, 117–144; Dionysius Carthusianus, *De laudab. vita coniug.*, p. 70: Cherubino da Spoleto, *Regola della vita matrimoniale* (Bologna: Romagnoli, 1888), pp. 28–32.

[7] Guibertus Tornacensis, *Ad coniugatas. Sermo I*, foll. 171v–172r.

[8] Jacobus de Voragine, *Dom. II post fest. Trin. Sermo II*, fol. 78v.

[9] Nicolas Oresme, *Le livre de Yconomique d'Aristote*, ed. by Albert Douglas Menut, in *Transactions of the American Philosophical Society* 47 (1957):844.

[10] Humbertus de Romanie, *In solemnibus conviviis nuptiarum*, pp. 539–540.

[11] Albertus de Saxonia, *Expositio librorum Economicorum*, ed. Vicente Beltrán de Heredia, in *La Sciencia Tomista* 46 (1932):327–328.

[12] Christine de Pisan, *Le trésor*, foll. 15r–17r.

[13] Guibertus Tornacensis, *Ad coniugatas. Sermo II*, foll. 173va–174vb.

[14] Guillelmus Peraldus, *Summa de virtutibus et vitiis*, foll. 70va–71rb.

[15] Jacobus de Voragine, *Chronica*, pp. 195–198.

[16] Guibertus Tornacensis, *Ad coniugatas. Sermo II*, fol. 174rb.

[17] Albertus Magnus, *Super Ethica*, ed. Wilhelmus Kubel, in *Opera Omnia* (Münster: Aschendorff, 1987), XIV, 638; S. Thomas Aquinas, *Sententia libri Ethicorum*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII edita* (Romae: S. Sabina, 1969), XLVII, 489.

[18] Johannes Buridanus, *Quaestiones in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum* (Oxford: H. Cripps, 1637), p. 762.

[19] Christine de Pisan, *Le trésor*, foll. 26v–27r.

[20] Christine de Pisan, *Le ménagier*, I, 96–168.

[21] Jacobus de Vitriaco, *Ad coniugatos. Sermo II*, fol. 137vb.

[22] Guibertus Tornacensis, *De decem praeceptis Decalagi. Sermo XI*, fol. 220v.

[23] Jacobus de Voragine, Dom. XX *post fest. Trin. Sermo II*, fol. 123vb.

[24] Aegidius Romanus, *De regimine*, pp. 248–249.

[25] S. Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, III, 123; Albertus de Saxonia, *Expositio librorum economicorum*, p. 323; Nicolas Oresme, *Le livre de Yconomique*, p. 837; Johannes Buridanus, *Quaestiones in octo libros Politicorum Arostotelis* (Oxford, 1640), p. 85.

[26] Thomas de Chobham, *Summa confessorum*, ed. Frank Broomfield (Paris: Louvain, 1968), p. 375.

[27] Pierre Dubois, *De recuperatione Terre Sancte*, éd. Charles-Victor Langlois (Paris: A. Picard, 1891), pp. 50–52.

[28] Jacobus de Vitriaco, *Ad coniugatos. Sermo I*, fol. 135A; Robertus de Sorbonne, *De matrimonio*, pp. 199–200; Guillelmus Peraldus, *De eruditione*, p. 443.

[29] S. Bonaventura (de Balneo Regio), *Commentaria in IV libros Sententiarum*, in *Opera Omnia* (Ad Claras Aquas, 1892–1902), II, 432; Konrad von Megenberg, *Yconomica*, pp. 31–34.

[30] Jacobus de Voragine, *Dom. I post oct. Epiph. Sermo I*, fol. 15v.

[31] Francesco da Barberino, *Reggimento*, pp. 101–102.

[32] Christine de Pisan, *Le ménagier*, pp. 185–186.

[33] Christine de Pisan, *Le trésor*, foll. 27r, 101r, 118v, 130v.

[34] Guillelmus Peraldus, *De eruditione*, p. 444.

[35] Johannes Bromyard, *Summa praedicantium*, (Venetiis: apud Dominicum Nicolinium, 1586), II, 15va.

[36] Paolo da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, p. 91.

[37] Jacobus de Voragine, *Chronica*, p. 188.

[38] Aegidius Romanus, *De regimine*, pp. 256–257.

[39] Guibertus Tornacensis, *Ad coniugatas. Sermo II*, fol. 174ra.

[40] Jacobus de Voragine, *Dom. I post oct. Epiph. Sermo III*, fol. 16vb.

[41] Nicolaus de Gorran, *In omnes divi Pauli Epistolas elucidatio*, ed. J. Keerbergium (Antwerp, 1617), p. 525.

[42] S. Bonaventura (de Balneo Regio), *Comm. in Sent.*, IV, 678.

[43] Guibertus Tornacensis, *De sacramento matrimonii. Sermo*, fol. 217r; Johannes Bromyard, *Summa praedicantium*, II, 15V; Francesco da Barberino, *Reggimento*, p. 109.

[44] Durandus Campanus, *Speculum dominarum*, foll. 11v–12r.

[45] Francesco da Barberino, *Reggimento*, pp. 225, 227, 230.

[46] Konrad von Megenberg, *Iconomica*, pp. 73–78.

[47] Jacobus de Voragine, *Chronica*, pp. 205–206.

[48] S. Thomas Aquinas, *Sent, libri Ethicorum*, p. 469.

[49] Albertus Magnus, *Super Ethica*, p. 665; S. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II, II, q.26, a. 10; Johannes Buridanus, *Quaestiones in libros Ethicorum*, pp. 757–760.

[50] Jacobus de Voragine, *Dom. XVI post fest. Trin. Sermo III*, fol. 114r.

[51] Jacobus de Voragine, *Dom. infra oct. Epiph. Sermo I*, fol. 12vb; Guibertus Tornacensis, *Ad coniugatas. Sermo III*, fol. 140va–b.

[52] Philippe de Novara, *Les quatres âges*, p. 20.

[53] Guibertus Tornacensis, *Ad adolescentes. Sermo I*, fol. 178v.

[54] Francesco da Barberino, *Reggimento*, p. 133.

[55] S. Thomas Aquinas, *Expositio in omnes S. Pauli Epistolas*, in *Opera Omnia* (Parma: Fiaccadori, 1862), XIII, 201.

[56] Christine de Pisan, *Le trésor*, foll. 30r–32r, 100v, 120rv, 128v.

[57] Guibertus Tornacensis, *Ad coniugatas. Sermo III*, fol. 141vb.

[58] Bartholomaeus de Fiadonibus (1326–7), *De regimine principum ad regem Cypri*, in S. Thomae de Aquino, *Opera Omnia* (Parma: Fiaccadori, 1864), XVI, 275.

[59] Nicolas Oresme, *Le livre de Yconomique*, p. 827.

[60] Guibertus Tornacensis, *Ad coniugatas. Sermo III*, fol. 142r.

[61] Ibid., fol. 142ra–b.

[62] Guillelmus Peraldus, *De eruditione*, p. 464; Vincentius Bellovacensis, *De eruditione*, pp. 203–206.

[63] Jacobus de Voragine, *Dom. II post fest. Trin. Sermo II*, fol. 78vb.

[64] Philip J. Jones, «Florentine Families and Florentine Diaries in the Fourteenth Century», in Evelyn M. Jamison, ed., *Studies in Italian Medieval History* (Rome, 1956), pp. 183–205; Fulvio Pezzarossa, «La memorialistica fiorentina tra Medioevo e Rinascimento. Rassegna di studi e testi», in *Lettere Italiane* (1979), pp. 96–138.

[65] Franciscus Barbarus. *De re uxoria liber*, ed. Attilio Gnesotto, in *Atti e memorie della R. Accademia di Sc. Lett. e Arti in Padova*, N. S., 32 (1915–16):6–105; Johannes Campanus, *De dignitate matrimonii*, in *Opera Omnia* (Romae, 1495; repr. Hain: Meisenheim, 1969); Matteo Palmieri, *Vita civile*, ed. Gino Belloni (Florence: Sansoni, 1982); Leon Battista Alberti, *I libri della famiglia*, ed. Ruggiero Romano & Alberto Tenenti (Torino: Einaudi, 1969); Antonio Ivani, *Del governo della famiglia civile* (Genova, 1872).

66 S. Bernardinus Senensis, *Serm. imperf.*, *Sermo XIII. De matrimonio regulato inordinato et separato*, p. 59; Cherubino da Spoleto, *Regole*, pp. 18–22; Dionysius Carthusian., *De laudab. vita coniug.*, p. 70.

67 Dominici, *Regola*, pp. 70–72.

68 Geneviève Hasenohr, «La vie quotidienne de la femme vue par l'Église: l'enseignement des journées chrétiennes de la fin du Moyen Âge», in *Frau und spätmittelalterlicher Alltag*, Intern. Kongreß, Kresm an der Donau (Oktober 1984), in Sitzungsberichte d. Österr. Akad. der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, 473. Bd. (Wien, 1986), SS. 38–77.

69 S. Antonino da Florence, *Opera a buon vivere*, p. 189.

70 Ioannes Carthusienis (Certosino), *Gloria mulierum*, cap. 3.

71 Dominici *Regola*, pp. 35–48, 50–64.

72 André Vauchez, *Les laics au Moyen Âge. Pratiques et experiences religieses* (Paris: Cerf, 1987), pp. 189–224.

73 Ioannes Carthusienis (Certosino), *Gloria mulierum*, cap. 3.

74 S. Bernardinus Senensis, *Le prediche volgari*, ed. D. Pacetti (Siena, 1935), pp. 63–66, 80.

75 Dominici *Regola*, pp. 101–116.

76 Maphaeus Vegius, *De educatione liberorum et eorum claris moribus*, ed. Maria Wallburg Fanning (Washington: Catholic University of America, 1933), pp. 12–17, 48–50, 126–127.

77 Joan Kelly Gadol, «Did Women Have a Renaissance?» in Renate Bridental & Claudia Koonz, eds., *Becoming Visible: Women in European History* (Boston: Houghton Mifflin, 1977). Also in Joan Kelly, *Women, History and Theory. The Essays of. Joan Kelly* (Chicago; London: University of Chicago Press, 1984), pp. 19–59.

78 David Herlihy, «Did Women Have a Renaissance? A Reconsideration», *Mediaevalia et Humanistica*, N. S. 16 (1985):1–22.

Глава 5. Управление женской модой. *Диана Оуэн Хьюг*

1 M. de Grenaille, *La mode ou charactère de la religion, de la vie, de la conversation, de la solitude, des compliments, des habits et du style du temps* (Paris: Nicolas Gasse, 1642); цит. по Louise Godard de Donville, *Signification de la mode sous Louis XIII* (Aix-en-Provence: Edisud, 1978), p. 144.

2 Ordericus Vitalis, *Historiae Ecclesiasticae*, ed. Auguste Le Prevost, foll. 1–5 (Paris, 1840–1855), III, 323.

3 Цит. у Ruth Matilda Anderson, *Hispanic Costume, 1480–1530* (New York: Hispanic Society of America, 1979), p. 143.

4 Два стиха Джованни Фьорентино описывают такие экстравагантно украшенные костюмы с их «деревенскими епанчами и накидками по-французски». Эти «белые, как горностай, светочи немецкой моды» носят шлемы с забралами и плащи, как у рыцарей, и пояса в английском вкусе. См. *Il Pecorone*, у G. Carducci, *Cantilene e ballate* (Pisa, 1871), lib. VII, p. 196.

5 Paris, Archives Nationales, KK8, fol. 26v; цит. у Stella Mary Newton, *Fashion in the Age of the Black Prince* (Woodbridge, Suffolk: Boydell, 1980), p. 31.

[6] Cesare Vecellio, *De gli habiti antichi et moderni di diverse parti del mondo* (Venizia, 1590), p. 140v.

[7] Ibid., p. 100.

[8] Firenze, Archivio di Stato, Deliberazioni dei Signori a Collegi, Ordinaria Autorità, 42, foll. 5v–6r.

[9] G. Buchheit, *Der Totentanz, seine Entwicklung und Entstehung* (Leipzig, 1926), S. 203.

[10] Joseph Swetnam, *The Arraignment of Lewd, Idle, Froward and Unconstant Women: Or the Vanitie of Them, Choose You Whether* (London, 1615), p. 30.

[11] John Rylands Library, MS. Lat. 367, fol. 256.

[12] Приводится по кн.: G. R. Owst, *Literature and Pulpit in Medieval England*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 1961), p. 404 по рукописи British Library, MS. Harl. 4894, fol. 176b.

[13] *De Cultu Feminarum*, ed. Marie Turcan (Paris: Cerf, 1971), pp. 44–46.

[14] *Le prediche volgari*, ed. Ciro Canarozzi, tt. 1–5 (Pistoia, 1934–1958), I, 2–44.

[15] The Wife of Bath's Prologue, ll. 337–347.

[16] S. Bernardini *Opera Omnia* (Florentiae, 1950), II, 56.

[17] Venezia, Archivio di Stato, Maggior Consiglio, Ursa, fol. 81v.

[18] Цит. у Anderson, *Hispanic Costume*, p. 209.

[19] Цит. у L. T. Belgrano, *Della vita privata dei Genovesi*, 2 ed. (Genova, 1875), p. 270.

[20] *Le blason de basquines et vertugalles* (Lyons, 1563), n.p.

[21] Цит. у Michel Zink, «Les Destinaires des recueils de sermons en langue vulgaire au XIIe et au XIIIe siècle», in *La piété populaire au Moyen Âge* (Paris: Bibliothèque Nationale, 1977), p. 70.

[22] Ludovico Frati, ed., *La vita privata in Bologna dal secolo XIII al XVII*, 2 ed. (Bologna, 1928), pp. 251–262.

[23] *Laurae Ceretae Epistolae*, ed. J. F. Tomasini (Patavii, 1640), pp. 70–71.

Раздел второй. Семья и социальные стратегии

Скрытая власть женщин

[1] John Hajnal, «European Marriage Patterns in Perspective», in D. V. Glass & D. E. C. Eversley, eds., *Population in History* (London: Arnold, 1965). pp. 101–143.

[2] Diane O. Hughes, «From Brideprice to Dowry in Mediterranean Europe», *Journal of Family History* 3(1978):263–296; R. Smith, «The People of Tuscany and Their Families in the Fifteenth Century: Medieval or Mediterranean?» *Journal of Family History* 6 (1981):107–128, sp. 115–116.

[3] David Herlihy, *Medieval Households* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1985), p. 67.

[4] B. Guérard, éd., *Polyptyque de l'abbé Irminon* (Paris, 1844); A. Longnon, éd., *Polyptyque de l'abbayé de Saint-Germain des Prés* (Paris, 1886–1895); Herlihy, *Medieval Households*, p. 67; J.-P. Devroey, «Les premiers polyptyques rémois, VIIe–IXe siècles», in A. Verhulst, éd., *Le grand domaine aux époques mérovingienne et carolingienne* (Ghent, 1985, Belgisch Centrum voor lanedlijke Geschiedenis 81), pp. 112–124.

5 Monique Zerner-Chardavoine, «Enfants et jeunes au IX[e] siècle. La démographie du polyptyque de Marseille, 813–814», *Provence historique* 126 (1981):335–384, sp. 359.

6 Richard M. Smith, «Hypothèses sur la nuptialité en Angleterre aux XIII[e]–XIV[e] siècles», *Annales E. S. C.* 38 (1) 1981:107–136, sp. 116, и Smith, «The People of Tuscany».

7 David Herlihy et Christiane Klapisch-Zuber, *Les Toscans et leurs families. Une étude du catasto florentin de 1427* (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1978).

8 См. Josiah c. Russell, «Late Medieval Population Patterns», *Speculum* 20 (1945): 163, обсуждение у Smith, «The People of Tuscany».

9 Richard Ring, «Early Medieval Peasant Households in Central Italy», *Journal of Family History* 2 (1977):2–25; J.-P. Devroey, «Les méthodes d'analyse démographique des polyptyques du haut Moyen Âge», in M.-A. Arnould et al., éd., *Histoire et méthode, Acta historica Bruxellensia* 4 (1981):71–88.

10 E. R. Coleman, «L'infanticide dans le haut Moyen Âge», *Annales* E.S.C. 29 (1974): 315–338.

11 Herlihy, *Medieval Households*, pp. 63–68; Monique Zerner, «La population de Villeneuve-Saint-Georges et de Nogent-sur-Marne au IX[e] siècle d'après le polyptyque de Saint-Germain-des-Prés», *Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines de Nice* 37(1979):17–24; Robert H. Bautier, «Haut Moyen Âge», in Jacques Dupâquier, éd., *Histoire de la population française* (Paris: Presses Universitaires de France, 1988), pp. 186, 202.

12 Как установил для более позднего времени Gerard Delille, «Un problème de démographie historique: hommes et femmes devant la mort», *Mélanges de l'École française de Rome* 86(1974):419–443.

Глава 6. Женщины от V по X век. *Сюзанна Фоне-Вампль*

Используются следующие сокращения:

AA.SS. Acta Sanctorum

CCL Corpus christianorum. Series latina

CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum

Mansi Mansi, *Sacrarum Conciliorum nova et amplissima Collectio*

MGH Capit. Monumenta Germaniae historica, Capitularia

MGH Epist. Monumenta Germaniae historica, Epistolae

MGH Form. Monumenta Germaniae historica, Formulae

MGH Leges Monumenta Germaniae historica, Leges

MGH Legum Sectio Monumenta Germaniae historica, Legum Sectio

MGH SS RR Mer. Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum Merowingicarum

PL Patrologiae cursus completus, ed. a J. P. Migne. *Series Latina.* Voll. 1–221. Parisiis

1 Tacitus, *Germania*, 18–20.

2 P. F. Girard, «Le manuel de mariage», in *Manuel élémentaire de droit romain*, 8[e] éd. (Paris, 1929), pp. 162–174.

3 *Codex Theodosii*, ed. Th. Mommsen (Berolini, 1905), I, 3.4.5–15.1.

[4] Деян 1:14; 5:14; 7:3; 9:2.36, 39; 12:12; 16:14–15; 17:4, 12.

[5] 1 Кор 14:34; 1 Тим 2:8–14.

[6] Ambrosiaster, *Comm. ad Corinthios Primam*, 7.11, *CSEL*, 81/2, 74–75.

[7] Caesarius Arelatensis, *Sermones*, 32:4, 42, 43, ed. G. Morin, *CCL*, 103.1 (Turnhout, 1933), I, 141–142, 184–194.

[8] Gregorius Magnus, *Registrum epistularum*, женские монастыри постоянно упоминаются в обоих томах *MGH Epist.*, 2 foll. (Berolini, 1957). О женщинах во время менструаций и беременных см. II, 331–339.

[9] *Historica ecclesiastica gentis Anglorum*, 1, 27, *Venerabilis Baedae.*, ed. C. Plummer (Oxford, 1966), I, 48–62.

[10] Gregorius Turonensis, *Hist. Franc.*, 8.21, *MGH SS RR Mer.*, 1, 339; и O. Doppelfeld, «Das Frankische Frauengrab unter dem Chor des Kölner Domes», *Germania*, 38(1960):89–103.

[11] *Lex Alam.*, 49, *MGH Leges*, I, 5/1, 108.

[12] *Pactus legis Sal.*, 24.8–9, *MGH Legum Sectio*, I, 4/1.92; Lex. Rib., 12–13. *MGH Legum Sectio*, I, 3/2, 78–79.

[13] Thomas A. Walker, *A History of the Law of Nations* (Cambridge, 1899), I, 65.

[14] *Leges Burg.*, 12, 1–2, *MGH Legum Sectio*, I, 2/1.

[15] Defensor Logiacensi monachus, *Scintillarum liber*, 13.9, *CCL*, 117,1.

[16] *Hist. Langobard.*, 6, 1.

[17] *Vita S. Balthildis*, 4, *MGH SS RR Mer.*, 2, 485–486.

[18] *Leges Burg.*, 100, *MGH Legum Sectio*, I, 2/1, 113.

[19] *Lex Rom. Burg.*, 37. 2, *MGH Legum Sectio*, I, 2/1, 113.

[20] P. D. King, *Law and Society in the Visigothic Kingdom* (Cambridge, 1972), p. 229.

[21] Анструд, например, было двенадцать лет, *Vita Anstrudis*, 2, *MGH SS RR Mer.* 6, 67. О возрасте юношей см. Eugen Ewig, «Studien zur merowingischen Dynastie», *Frühmittelalterliche Studien* 8 (1974):17–14.

[22] *Leges Burg.*, 52.1–4, *MGH Legum Sectio*, I, 2/1, 85–86.

[23] *Pactus legis Sal.*, 65a, *MGH Legum Sectio*, I, 4/1, 234; *Lex Bai.*, 8.15, *MGH Legum Sectio*, I, 5/2, 359–360; *Lex Alam.*, 52 (53), *MGH Legum Sectio*, I, 5/1, 110.

[24] Gregorius Turonensis, *Hist. Franc.*, 3.27, *MGH SS RR Mer.*, *1*, 163.

[25] *Leges Langobardorum*, *Edictus Rotharii*, 178, *MGH Leges*, 4, 41–42.

[26] Fortunatus, *De vita sanctae Radegundis*, 2, *MGH SS RR Mer.*, 2, 365.

[27] Gregorius Turonensis, *Hist. Franc.*, 10.5, *MGH SS RR Mer.*, 1, 413.

[28] Ibid., 4.3, *MGH SS RR Mer.*, 1, 147.

[29] Hucbald, *Vita sanctae Rictrudis*, *AA.SS. 12 Maii*, 3, 83.

[30] *Lex Rib.*, 16.14–18, *MGH Legum Sectio*, I, 3/2, 112; *Leges Burg.*, 35.1–2, *MGH Legum Sectio*, I, 2/1, 69.

[31] *Pactus legis Sal.*, 13.n, *MGH Legum Sectio*, I, 4/1, 62–63; *Leges Burg.*, 36, *MGH Legum Sectio*, I, 2/1, *69; Leges Vis.*, 3.5.1, 2.5, *MGH Legum Sectio*, I, 1, 159–161, 163–164.

[32] Gregorius Turonensis, *Hist. Franc.*, 4.3, 9, 26, 28, *MGH SS RR Mer.*, 1, 143, 147, 161–163; Fredegari *Chron.*, 4.53, 58–60, *MGH SS RR Mer.*, 2, 147, 150–151; *Liber hist. Franc.*, 31, *MGH SS RR Mer.*, 2, 292.

[33] *Leges Vis.*, 3.4.9, 6.2, *MGH Legum Sectio*, I, 150, 168; *Lex Rom. Vis.*, 2.21.1, ed. Conrat, 132.

[34] *Lex Rom. Burg.*, 21.1, *MGH Legum Sectio*, I, 2/1,143; *Pactus Alam.*, 34.3, *MGH Legum Sectio*, I, 5/1, 33.

[35] *Lex Rom. Vis.*, C.3.16.1, ed. Conrat 117; *Lex Rom. Burg.*, 21.2, *MGH Legum Sectio*, I, 2/1, 143–144.

[36] *Leges Burg.*, 34.2–4, *MGH Legum Sectio*, I, 2/1, 68; *Leges Vis.*, 3.6.1, *MGH Legum Sectio*, I, 1, 166; *Lex Bai.*, 8.1, 13, *MGH Legum Sectio*, I, 5/1, 34; Gregorius Turonensis, *Hist. Franc.*, *6.56*, 8.19, *MGH SS RR Mer.*, 1, 276, 338; Fredegar, *Chron.*, 4.60, *MGH SS RR Mer.*, 2, 151.

[37] *Leges Burg.*, 34.1, *MGH Legum Sectio*, I, 2/1, 68.

[38] *Lex Rom. Vis.*, C.3.16.1, ed. Conrat 117; *Lex Rom. Burg.*, 21.3, *MGH Legum Sectio*, I, 2/1, 144.

[39] *Leges Vis.*, 3.5.4, *MGH Legum Sectio*, I, 1, 163.

[40] *Liber historiae Francorum*, 35, *MGH SS RR Mer.*, 2, 302, 304.

[41] *Cone. Aurelianense*, n, CCL, 148A, 100.

[42] *Leges Langobardorum*, Edictus Rotharii, 189, 196, *MGH Leges*, 4, 45, 47–48.

[43] *Leges Burg.*, 66.1–3, 69.1–2, 86.2, *MGH Legum Sectio*, I, 2/1, 94–95,108; *Leges Vis.*, 3.1.6, *MGH Legum Sectio*, 1,1,130; *Pactus legis Salicae*, 101.2, *MGH Legum Sectio*, I, 4/1, 256–257; *Lex Alam.*, 54.1–2, *MGH Legum Sectio*, I, 5/1, 112–113; *Lex Bai.*, 15.8, *MGH Legum Sectio*, I, 5/2,427.

[44] *S. Leander, De Institutione Virginum et contemptu mundi ad Florentinam sororem liber*, ed. Lucas Holstenius, *Codex Regularum monasticarum et canonicarum* (Graz, 1957), I, 408.

[45] Louis-Maurice-André Cornuey, *Le régime de la «dos» aux époques mérovingienne et carolingienne* (Algiers, 1929).

[46] *Leges Vis.*, 4.2.1, *MGH Legum Sectio*, I, 1, 74; *Lex Thur.*, 26–30, *MGH Leges*, 5, 123–126; *Lex Saxonum*, 41, 44, 46–47, *MGH Leges*, 5, 71–74; *Pactus legis Salicae*, 59.6, *MGH Legum Sectio*, I, 4/1, 223.

[47] Gregorius Turonensis, *Hist. Franc.*, 4.28, 6.45, *MGH SS RR Mer.*, 1, 164, 284–285.

[48] *Concilium Aurelianense* (541), 24, *CCL* 148A, 138.

[49] *Leges Burg.*, 30.1–2, *MGH Legum Sectio*, I, 2/1, *66.*

[50] *Pactus legis Salicae*, 104.10–11, *MGH Legum Sectio*, I, 4/1, 261.

[51] *Lex Rib.*, 61.11, *MGH Legum Sectio*, I, 3/2, 112.

[52] *Marc Form.*, 2.29, *MGH Form.*, 93–97.

[53] *Ill Conc. Tol.*, 14, Mansi, 9, 985.

[54] *Gesta Dagoberti*, 6, 30, *MGH SS RR Mer.*, 2, 400.

[55] Jean Juster, *La condition legale des juifs sous les rois Visigoths* (Paris, 1911), p. 24; из *Études d'histoire juridique*, p. 298.

[56] *Pippini regis Capit.* (754–755), 1; *Decr. Comp.* (757), 1–4, 13, 17–18; *Conc. Vernense* (755), 15; *MGH Capit*, 1, 31, 36–39.

[57] *Codex Carolinus*, 45, *MGH Epist.* 3, Mer. et Kar. aevi 1, 561–562; L. Oelsner, *Jahrbücher des frankischen Reiches unter König Pippin* (Leipzig, 1871), SS. 495–496.

[58] *Liber hist. Franc*, 49, *MGH SS RR Mer.*, 2, 324; Eduard Hlawitschka, «Die Vorfahren Karls des GroЯen», in *Karl der Große*, Bd. I, hrsg. v. H. Beumann (Düsseldorf, 1965), № 16–18, 31–33 и табл.

[59] *Marc. Form.*, 2.30, повторено в *Form. Senon.*, 47; *Form. Turon.*, 19; *Sal. Merk.*, 18; *MGH Form.*, 94, 206, 248.

[60] *Conc. Vernense* (755), 15, *MGH Capit.*, 1, 36.

[61] *Admonitio generalis* (789), 43, *MGH Capit.*, 1, 56; Conc. *Foroiuliense*, 10, *MGH Conc.*, 2, 192; *Capit. missorum* (802), 22, *MGH Capit.*, 1, 103.

[62] K. F. Werner, «Die Nachkommen Karl des Großen», in *Karl der Große*, Bd. IV, hrsg. v. W. Braunfels (Düsseldorf, 1967), S. 444, Anm. 8.

[63] *Vita Hludowici*, 32.2, 37.2, 44.1–2, 52.1–2, 61.3, 62.1, 63.2; *MGH Script.*, 2, 624–647; *Annales regni Francorum* (819), *MGH Script. rer. Germ. in usum schol.*, 150; Nithard, *Historiarum* 2, 3, 4, MGH *Script.*, 651–652; Paschasius Radbertus, *Vita Walae*, 2.9, 21, *MGH Script.*, 2, 553–554, Agobardus Lugdunensis. *Libri duo pro filiis et contra Judith uxorem Ludovici Pii, MGH Script.*, 15, 274–279.

[64] Hincmarus Remensis, *De divortio Lotharii et Tetbergae*, 4, 21, PL, 125, 649A–B, 734A–B.

[65] Ibid., 659A–675B.

[66] Hadrianus II, *Relatio de Theutbergae receptione scripta* (865), *MGH Capit.*, 2, 468–469; Nicolaus I, *Epistolae*, 3, 5–6, 10–11, 16, 18–26, 29– 32, 35–39, 42, 44–49, 51–53. MGH *Epist.*, 6, Kar. Aevi, 4, 268–351.

[67] *Conc. Duziancense* (874), Mansi, 17A, 282–288; *Conc. Colon.* (877), 6, Mansi, 18, 48; *Conc.* Mog. (888), 18, Mansi, 18, 69; *Conc. Met.* (888), 11, Mansi, 18, 80–81.

[68] *Capitulare de villis*, 16, *MGH Capit.*, 1, 84.

[69] Hincmarus Remensis, De *ordine palatii*, 22, *MGH Capit.*, 2, 525.

[70] Dhuoda, *Manuel pour mon fils; introduction, texte critique, notes*, éd. par Pierre Riché, *Sources chrétiennes* 225 (1975), pp. 350–352.

[71] *Vita S. Liutbergae*, 1–7, *MGH Script.*, 4, 158–160.

[72] Werner, *Die Nachkommen Karls der Große*, IV, 403–483.

[73] J. Vives, T. M. Martinez y G. M. Diez, ed., *Concilios Visigothicos e Hispano-romanos* (Madrid, 1963), pp. 4, 9.

[74] Bonifatius, ep. 128, ed. Tangl, pp. 265–266.

[75] *Capit. de disc. palatii*, 3 *MGH Legum Sectio*, II, I, 298.

[76] Jonas Aurelianus, *De Institutio laicali*, *PL*, 106, 171.

[77] Liutprandus Cremonensis, *Antapodosis*, 2, 48; *PL*, 136, 828A.

[78] *Hrotsvithae Opera*, ed. Paul de Winterfeld (Berlin, 1902), Gongolfus, 543, p. 50; Abraham, 4.4, p. 153; Pamutius, 1.23, p. 167, 10.2, p. 177, 11.2, p. 178; Dulcitius, 12.3, p. 133.

[79] Elke Krüger, «Aspects of Family and Marriage in Frankish Penitential Books», Twentysecond International Congress on Medieval Studies, May 7, 1987, Western Michigan University, Kalamazoo (непубликованный доклад).

[80] *Capitulare de villis*, 16, *MGH Capit.*, 1, 84.

[81] Eileen Power, *Medieval People*, rev. ed. (London; New York, 1966), pp. 18–38.

[82] K. J. Leyser перечисляет несколько таких случаев: *Rule and Conflict in an Early Medieval Society* (London, 1979), p. 52.

[83] *Gesta Ottonis*, 139–155, *Hrotsvithae Opera*, *MGH Scriptores rerum Germanicarum*, pp. 206–207.

[84] Sabine Reiter, «The Position of Women and Their Families during the Tenth Century», Twentysecond International Congress on Medieval Studies, May 7, 1987, Western Michigan University, Kalamazoo (непубликованный доклад).

[85] Liutprandus Cremonensis, *Antapodosis*, 4, 13, *PL*, 136, 864A–B.

[86] *Vita Mathildis reginae posterior*, 11, *MGH Scriptores*, 4, 291.

[87] Liutprandus, *Antapodosis*, 2.48, *PL*, 827D–828C.

[88] Ibid., 3, 44–45, *PL*, 136.852D–854C.

[89] Ratherus Veronensis, *Praeloquiorum libri sex*, II. tit. II, 3, III, 4–6, IV, 11, 18, *PL*, 136, 191A–B, 191C–D, 194B, 197D, 198D, 202D, 286B.

[90] Liutprandus, *Antapodosis*, 3.7, 3.46,4.11, 5.32; *PL*, 136, 840A, 854C, 863B–C, 892A–D.

[91] Silvester II Papa (=Gerbertus Aureliacensis), *Ep.* 100.

[92] *Vita Bernwardi Episcopi Hildesheimensis auctore Thaugmaro*, 2, *MGH Scriptores*, 4, 759.

[93] Gregorius Turonensis, *Hist. Franc.*, 2.43, *MGH SS RR Mer.*, 1, 394.

[94] Angelica Baitelli, *Annali istorici dell'edificazione, erezione e dotazione del serenessimo monastero di S. Salvatore e S. Giulia di Brescia* (Brescia, 1794), p. 44. Почти одновременно франкское известие об этом Дезидерий отправил во Францию со своей женой, *Annales Alamann. Nazar.; Annales Laurissense Min.*, 7; *Annales Lobienses*, 744; in *MGH Scriptores*, 1, 40, 118; 2, 195.

[95] *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, 4, 19, in *Venerabilis Baedae Historia*, I, 243.

[96] Fortunatus, *De vita sanctae Radegundis*, 1.12, *MGH SS RR Mer.*, 2.368. Gregorius Turonensis, *Liber vitae patrum*, 19.1; *MGH* SS RR Mer.,1, 737.

[97] *Vita S. Sigolenae*, *AA.SS.* 24 *Iunii*, 5, 630–637.

[98] *Vita Bertilae*, 1, *MGH SS RR Mer.*, 6.101.

[99] *Vita SS. Herlindis et Renildae*, 3, 6, AA.SS. 22 *Martii*, 3, 384–385; Agius, *Agii Vita et obitus Hathumodae*, 3, *MGH Script.*, 4, 167.

[100] *Vita Sadalbergae*, 12; *MGH Script, rer. mer.*, 5, 56.

[101] В Риме: см. Cregorius Magnus, *Registrum Epistularum*, 2.10; 3.17; 6.12, новое издание – P. Ewald и L. Hartmann, *MGH Epistolae*, vol. 1, 108–109, 175–176, 390–391; 9–137; 13–2. Vol. 2, 135–136, 367.

[102] Ibid., 4, 9, *MGH Epistolae*, 1, 241.

[103] Caesarius Arelatensis, *Regula sanctarum virginium*, ed. Dom G. Morin, Florilegium patristicum 34 (Bonn, 1933), pp. 33-52.

[104] Gregorius Turonensis, *Hist. Franc.*, 9.32, *MGH Script, rer. mer.*, 1, 378; *De virtuti bus S. Martini*, 1.17, *MGH SS RR Mer.*, 1, 598; *Liber vitae patrum*, 9.2, *MGH SS RR Mer.*, 1, 703.

[106] Ibid., 14.14, *MGH Epistolae*, 2, 433–434.

[107] Ibid., 9.233, *MGH Epistolae*, 2, 228–229.

[108] Ibid., 9.114, *MGH Epistolae*, 2, 119–120.

[109] Ibid., 1.23, *MGH Epistolae*, 1, 27.

[110] На Сардинии, см. выше прим. 102 abore и 4.101, *MGH Epistolae*, 1, 243.

[111] На Сицилии, см. ibid., 1.42, 2.78, 9.164, *MGH Epistolae*, 1.68, 134; 2, 163–164.

[112] См., напр., Florentius, *Vita S. Rusticulae*, 3, *MGH SS RR Mer.*, 4, 341.

[113] *Conc. Latunense* (673–675), 12–13, *CCL*, 148A, 316.

[114] *Leges Langobardorum, Liuprandi Leges*, 30.I, *MGH Leges*, 4, 122–123.

[115] *Conc. Turonense*, 21 (20), *CCL*, 148A, 187; и René Metz, «La consecration des vierges en Gaule des origines à l'apparition des livres liturgiques», *Revue de droit canonique* 6 (1956):321–339.

[116] Waldabert, *Regula cuiusdam patris ad virgines*, 12, *PL*, 88, 1064.

[117] Mary Bateson, *Origin and Early History of Double Monasteries*, Royal Historical Society Transactions, N. S. 13 (London, 1889).

[118] Beda, *Historia ecclesiastica*, 3.8, *Venerabilis Baedae...*, 1, 142.

[119] Ibid., 3.24–25, 4.23, 4.258, 5.24, *Venerabilis Baedae...*, 1, 179, 183, 252–258, 355.

[120] Дева Мария и св. Петр: см. P. Cottineau, *Repertoire topo-bibliographique des abbayés et prieures*, I, 343; свв. Стефан и Цезарион: см. I. Schuster, *La Basilica e il monastero S. Paolo fuori le mura* (Torino, 1934), pp. 12–13.

[121] *Conc. Germ.* (742), 6, *MGH Conc.*, 2, 4.

[122] *Conc. Vemense*, 6, *MGH Cap.*, 1, 34. Eugen Ewig, «Beobachtungen zur Entwicklung der fränkischen Reichskirche unter Chrodegang von Metz», *Frühmittelalterliche Studien* 2 (1928):64–77. *Conc. Cabii*, 43–56, *MGH Conc.*, 2, 284–285.

[123] *Inst. sanct.*, 23, 26–28, *MGH Conc.*, 2, 454, 455–456.

[124] Ratherus Veronensis, *Praeloquiorum* 9.18, *PL*, 136C–D.

[125] Atto Vercellensis, *Capitulate*, 11–12, 81, *PL*, 134, 30C, 31A, 44A.

[126] *Conc. Vemense* (755), 6, *MGH Capit.*, *1*, 34; *Duplex legationis edictum* (789), 19, *MGH Capit.*, 1, 63.

[127] *Conc. Foroiulense*, 12, *MGH Conc.*, 2, 194.

[128] *Conc. Risp. Fris. Salis.* (800), 12, *MGH Conc.*, 2,194; *Conc. Aquis.* (816), 130, *MGH Conc.*, 2, 405; *Conc. Foroiuliense* (796–797), 12, *MGH Conc.*, 2, 194; *Conc. Cab.* (813), 60, *MGH Conc.*, 2, 285; *Conc. Par.* (820), 46, *MGH Conc.*, 2, 640.

[129] *Capit. miss. spec.*, (ca 802), 35, *MGH Capit.*, 2, 180.

[130] *Capit. eccl. ad Salz data* (803), 7, *MGH Capit.*, 1, 119.

[131] *Inst. Sanct.*, *18*, *MGH Conc.*, *2.455.*

[132] *Admonitio generalis* (789), 76, *MGH Capit.*, 1, 60; дословно повторено в *Ansegesi capit.*,1.71, *MGH Capit.*, 1,404; *Conc. Paris* (829), 45, *MGH Conc.*, 2, 639.

[133] *Conc Risp. Fris. Salis.*, 22, *MGH Conc.*, 22, *MGH Conc.*, 2, 210; *Conc. Mog.* (847), 16, *MGH Capit.*, z, 180.

[134] *Vita Anstrudis*, 28, 37, *MGH SS RR Mer.*, *6*, 75, 77.

[135] *Vita S. Austrobertae*, 10, AA.SS., 10 Feb.; 2.421.

[136] Jean Guérout, «Le monastère à l'époque carolingienne», in *L'Abbayé royale Notre-Dame de Jouarre*, éd. par Y. Chaussy et al. (Paris, 1961), I, 75–78.

[137] Прежде всего см. Joseph Semmler, «Corvey und Herford in der benediktinischen Reformsbewegung des 9. Jahrhunderts», in *Frühmittelalterliche Studien* 4

(1970), SS. 289–319; затем – Hans Goetting, *Das Bistum Hildesheim*, 2 Bde. (Neue Folge 7. Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz), (Berlin; New York, 1973).

138 Albert Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 3.–4. Aufl. (Leipzig, 1920), Tl. 3, SS. 1011–1040.

139 См., например, *Vita Liudgeri*, 6, *MGH Scriptores*, 2, 406.

140 K. J. Leyser, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society: Ottonian Saxony* (London, 1979), pp. 4–73.

141 *Annales Quedlinburgenses, MGH SS RR Mer.*, 3, 75.

142 Fortunatus, *De vita S. Radegundis*, 12, *MGH SS RR Mer.*, 2, 368.

143 *Conc. Epaon.* (517), 21; *CCL*, 148A, 29; *Conc. Aurei.* (533), 27–28; *CCL*, 148A, 124.

144 *Syn. Dioe Autiss* (561–605), 36–37, 42, *CCL*, 148A, 269–270.

145 *Urkundenbuch zur Geschichte der jetzt die preußischen Regierungsberzirke Coblenz und Trier bindenden Mittelrheinischen Territorien*, hrsg. v. H. Beyer (Koblenz, 1860), I, 6. О трех последних см. Marie-Joseph Aubert, *Des femmes diacres*, Le point théologique 47 (Paris, 1986), p. 136.

146 Wilhelm Levinson, «Sigolena», *Neues Archiv* 35(1910):219–231. Это мнение опровергает Jean Verdon, *Annales du Midi* 88(1976):122.

147 *Conc. Worm.* (868), 73, Mansi, 15, 882.

148 F. Maasen, «Glossen des canonischen Rechts aus dem karolingischen Zeitalter», *Ak. d. Wiss. Wien, Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte* 84 (1876):174.

149 *Epistola*, 8, *PL*, 134, 114–115.

150 Первые законы принял Орлеанский собор в 538 г.: *CCL*, 148A, 114–115. Позднейшие соборы занимали еще более жесткую позицию.

151 «Poenitentiale Burgundiense», 19, in H. J. Schmitz, Hrsg., *Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren* (Düsseldorf, 1898; Repr. Graz, 1958), S. 321.

152 Bonifatius, epp. 50–51, ed. Tangl, pp. 82–88.

153 *Karoli Magni Capitulare generale*, 5, *MGH Legum*, 1,33.

154 Начиная с законодательства *Conc. Germ.* (74a), 7, *MGH Conc.*, 2, 4, и кончая *Conc. Mog.* (888), 19, Mansi, 18, 69.

155 Atto Vercellensis, *Epistola*, 9, *PL*, 134, 118B; и *Capitulate*, 36, ibid. 36B–C.

156 Marcelle Thiebaux, *The Writings of Medieval Women* (New York, 1987), pp. 16–23, 63–64.

157 Dhuoda. *Manuel pour mon fils.*

158 Caesarius, *Regula sanctarum virginum*, 7, ed. Dom G. Morin, *Florilegium patristicum* 34 (Bonn, 1933), p. 7.

159 Fortunatus, *Opera poetica*, 8.1, *MGH Auct. ant.*, 4/1,1.

160 *Vita S. Geretrudis*, A6, *MGH SS RR Mer.*, 2, 460.

161 Bonifatius, ep. 35, ed. Tangl, p. *60.*

162 *Cap. eccl. ad Salz data* (803–804), 7, *MGH Capit.*, 1, 119.

163 *Recueil des chartes de l'Abbaye de Saint-Benoot-sur-Loire (876)* (Paris, 1900), I, 25.

164 *San Salvatore di Brescia* (1978), I, 81–117; G. Arnaldi, «Da Beregario a gli Ottoni», in *Storia di Brescia*,Tt. I–V. (Brescia, 1963–1964), I, 485–517.

165 N. Tommasia, «Libri di monasteri e di chiese nell'Italia meridionale», in C. G. Mor, ed., *Studi sulla storia giuridicale dell'Italia meridionale* (Bari, 1957), pp. 331–349.

166 M. Camera, *Memorie storico-diplomatiche dell'antica città ducato di Amalfi* (Napoli, 1876), I, 151–152.

167 B. Bischoff, «Die Kölner Nonnenhandschriften und das Skriptorium von Chelles», in *Mittelalterliche Studien* (Stuttgart, 1966), I, 16–34.

168 *De vita S. Radegundis Liber*, ed. B. Krusch, *MGH SS RR Mer.*, 2, 377–395.

169 Thiebaux, *Writings of Medieval Women*, pp. 25–42.

170 *Vita Aldegundis abbatissae Malbodiensis*, ed. W. Levison. *MGH SS RR Mer.*, 6, 79–90.

171 См. Suzanne Fonay Wemple, «Female Spirituality and Mysticism in Frankish Monasticism», «Peaceweavers», in L. T. Shank & J. A. Nichols, eds., *Medieval Religious Women* (Kalamazoo, Mich., 1987), II, 39–53.

172 Она сама назвала себя, применив тайнопись, во введении к своей рукописи, München, MS Clm 1086.

173 Alcuin., *Epist.*, 15, 84, 88,154,195-196, 213–214, 216, 228, *MGH Epist.*, 4, *Kar. aevi*, 2, 40–42, 127–133, 249, 322–325, 354–360, 371–372.

174 *Hrotsvithae Opera*, ed. P. de Winterfeld (Berolini, 1902).

175 *San Salvatore di Brescia*, I, 178–179.

176 *Vita ss. Herlindis et Renildae*, 4–5, *AA. SS., 22 Martii 3*; 384–385.

Глава 7. Феодальный строй. *Полетта Л'Эрмит-Леклерк*

1 Robert Fossier, *Le Moyen Âge*, vol. 2: *L'éveil de l'Europe* (Paris: Armand Colin, 1982), pp. 321–324.

2 R. Bucaille, «L'ostéologie humaine du bas Moyen Âge. Paléontologie ou anthropologie culturelle?» in *Hommage à G. Chevrier et A. Geslan* (Paris; Strasbourg: Centre d'Archéologie médiévale de Strasbourg, 1975), pp. 11–17.

3 Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval* (Paris: Arthaud, 1979, p. 354.

4 Michel Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge. Étude sociale* (Paris: Hachette, 1978), p. 154.

5 Adam de Eynsham, *Magna Vita Sancti Hugonis*, ed. by L. Douie & David Hugh Farmer, 2 foll. (Edinburgh; London: Thomas Nelson, 1961–1962), vol. 2, chap. 5.

6 Robert Delort, *La vie au Moyen Âge* (Paris: Seuil, 1982), p. 105; Robert Fossier, *Enfance de l'Europe* (Paris: Presses Universitaires de France, 1982), II, 930; David Herlihy, *Medieval Households* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1985).

7 *AA.SS.*, XIII Januarii, pp. 145–169.

8 Charles H. Talbot, ed., *The Life of Cristina of Markyate* (Oxford UP, 1959), 2nd ed. (Oxford: Clarendon, 1987), p. 204.

9 *Il matrimonio nella società altomedievale; Settimana di studio* (Spoleto, 1977), 2 vol.; Duby, *Le chevalier*.

10 Diane Owen Hughes, «Urban Growth and Family Structures in Medieval Genoa», *Past and Present* 66 (1975):3–28.

11 Fossier, *Enfance*, I, 590.

[12] Jean Leclercq, *Le mariage vu par les moines au XII siècle* (Paris: Cerf, 1983), p. 65.

[13] Alexander C. Murray, *Reasons and Society in the Middle Ages* (Oxford: Clarendon, 1978).

[14] Herlihy, *Medieval Households.*

[15] Duby, *Le chevalier*, p. 141.

[16] Richard H. Helmholtz, *Marriage Litigation in Medieval England* (Cambridge UP, 1974).

[17] Juliette M. Turlan, «Recherches sur le mariage dans la pratique coutumière, XII[e]– XVI[e] siècles», *Revue d'histoire du droit français et étranger* 35 (1957): 477–508.

[18] См. примеч. 8.

[19] Walter Holtzmann & Eric W. Kemp, eds., *Papal Decretals relating to the Diocese of Lincoln*, Lincoln Records Society Publication (Lincoln: The Society, 1954), p. 60.

[20] John T. Noonan, «Marital Affection in the Canonists», in *Studia Gratiana* XII, Collectanea Stephan Kuttner, II, 481–509.

[21] Adam de Eynsham, *Magna Vita Sancti Hugonis*, II, 31.

[22] William Dugdale, *Monasticon Anglicanum* (Londini) 4 (1830):vii.

[23] Giles Constable, «Aelred of Rievaulx and the Nun of Watton», in Derek Baker, ed., *Medieval Women* (Oxford: Blackwell, 1978), p. 222.

[24] Ibid., pp. 205–226.

[25] Mary MacLaughlin, «Peter Abelard and the Dignity of Women», in *Pierre Abélard, Pierre le Venerable* (Paris: Centre National de Recherche Scientifique, 1975), pp. 2.87–334, 336.

[26] См. главу 11 настоящей книги.

[27] Joseph S. Brewer, ed., *Giraldi Cambrensis Opera*, Gemma ecclesiastica (Londini, 1852), II, 250.

[28] Pierre Toubert, «La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens», in *Il matrimonio*, pp. 233–285.

[29] Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme* (Paris: Gallimard, 1978).

[30] Marie-Thérèse Lorcin, *Société et cadre de vie en France, en Angleterre et Bourgogne* (Paris: S.E.D.E.S., 1985), p. 220.

[31] Roberta Frank, «Marriage in Twelfth and Thirteenth Century Iceland», *Viator* 4 (1973): 174–184; Jenny M. Jochens, «En blande médiévale: à la recherche de la famille nucléaire», *Annales E. S. C.* 40(1) 1985:95–112.

[32] Pierre Toubert, «Les status communaux et l'histoire des campagnes lombardes au XIVe siècle», in *Mélanges d'archéologie et d'histoire, 1960*, pp. 468 suiv.

[33] Pierre Bonnassie, *La Catalogue du milieu du X[e] siècle à la fin du XI[e] siècle*, 2 vol. (Toulouse: Le Mirail, 1975–1976).

[34] Hughes, «Urban Growth».

[35] Pierre Grimal, éd., *Histoire mondiale de la femme*, voi. 2: *L'Occident des Celtes à la Renaissance* (Paris: Nouvelle Librairie de France, 1966), pp. 154–171.

[36] Fossier, *Enfance*, I, 571.

[37] Leah Lydia Otis, *Prostitution in Medieval Society* (University of Chicago Press, 1985), p. 17.

[38] *Caesarii Heisterbacensis Monachi Dialogus Miraculorum, ed.* Joseph Strange. foll. I–II. (Coloniae, 1850–1857), I, 94–95.

[39] Mary Erler & Maryanne Kowaleski, eds., *Women and Power in the Middle Ages* (Athens: University of Georgia Press, 1988), pp. 1–17.

[40] Patrick Corbet, *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an mil* (Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1986), pp. 81 suiv.

[41] *Histoire mondiale de la femme*, pp. 57–58.

[42] «Guillaume VIII de Montpellier, Marie et Pierre d'Aragon», in *Congrès de la Fédération historique du Languedoc-Roussillon, 15–18 mai 1980* (Montpellier, 1982), pp. 25–45.

[43] Ibid.

[44] *AA. SS.*, IV Junii, p. 65.

[45] Arlette Farge et Christiane Klapisch-Zuber, éd., *Madame ou mademoiselle? Itinéraires de la solitude féminine (XVII^e^–XX^e^ siècles)* (Paris: Montalba, 1984), p. 7.

[46] Matthaus Bernards, ed., *Speculum Virginum*, Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 16 (Köln: Graz, 1965).

[47] Micheline de Fontette, *Les religieuses à l'âge classique du droit canon* (Paris: Vrin, 1967).

[48] Paulette L'Hermite-Leclercq, «Les pouvoirs de la supérieure», доклад на коллоквиуме C.E.R.C.O.R. о *Les religieuses dans le clôtre et dans le monde* (в печати), Poitiers, 29 сентября – 2 октября 1988. (Опубликовано: «Les pouvoirs de la supérieure au Moyen Âge», Les religieuses dans le clôtre et dans le monde, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1994, pp. 165–186. – *Примеч. пер.*)

[49] Paulette L'Hermite-Leclercq, «La femme à la festrelle du reclusoir», доклад на коллоквиуме *Les femmes au Moyen Âge*, Université de Lille III, Maubeuge, 6–9 October 1988. Maubeuge: 1990.

[50] Otto Pacht, Charles R. Dodwell, & Francis Wormald, eds., *The St. Albans Psalter* (London, 1961), pl. 13, 33, 72.

[51] Adam de Eynsham, *Magna Vita Sancti Hugonis*, p. 117.

[52] Corbet, *Les saints ottoniens*, pp. 261–268.

[53] Donald Weinstein & R. M. Bell, *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000–1700* (Chicago, 1982).

Глава 8. Женщины при дворе. *Жорж Дюби*

[1] J. H. Mundy, «Le mariage et les femmes à Toulouse au temps des Cathares», *Annales E. S. C.*, 1987.

[2] Usama, *Des enseignements de la vie. Souvenirs d'un gentilhomme syrien au temps des Croisades*, trad. par A. Miquel (Paris, 1983). (См. *Усама ибн-Мункыз.* Книга назидания / Пер. М. А. Салье под ред. акад. И. Ю. Крачковского. Изд. 2-е. М., 1958. – *Примеч. пер.*)

[3] J.-C. Huchet, *L'amour dit courtois. La «Fin'amors» chez les premiers troubadours* (Toulouse, 1987); H. Rey-Flaud, *La névrose courtoise* (Paris, 1983).

4 C. Marchello-Nizia, «Amour courtois, société masculine et figures de pouvoir», *Annales E.S.C.*, 1981.

5 A. Karnein, *«De Amore» in volksprachlicher Literatur. Untersuchungen zur Andreas Capellanus Reteption in Mittelalter und Renaissance* (Heidelberg, 1985).

6 R. Schnell, *Andreas Capellanus. Zur Reteption des römischen und kanonischen Rechts in «De Amore»* (München, 1982).

7 Danielle Jacquart et Claude Thomasset, *Sexualité et savoir medical au Moyen Âge* (Paris, 1983).

8 D. Rocher, «Le débat autour du mariage chez les clercs et les écrivains "mondains" à la fin du XII[e] et au début du XIII[e] siècle», *Cahiers d'études germaniques*, 1987.

Глава 9. Как жили в позднем средневековье. *Клавдия Опитц*

1 Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prètre: Le mariage dans la France féodale* (Paris: Hachette, 1981).

2 Подробнее о правовом статусе женщины в разных странах и регионах Европы см. *La femme*, Recueils de la Société Jean Bodin 12/2 (1962).

3 Thomas Kuehn, «*Cum consensu munduali:* Legal Guardianship ot Women in Quattrocento Florence», *Viator* 13(1982):309–333, и «Women, Marriage, and *patria potestas* in Late Medieval Florence», *Revue d'histoire du droit* 49 (1981):127–147.

4 Marianne Weber, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung* (Tübingen: Mohr, 1907), и Edith Ennen, *Frauen im Mittelalter* (München: Beck, 1986), S. 134 ff.

5 Население начало расти с седины XV в., тогда же началось развитие, уменьшившее ценность женского труда и повлиявшее на изменение правового статуса женщины (в Центральной и Северной Европе); см. Ruggiero Romano & Alberto Tenenti, *Die Grundlegung der modernen Welt*, Fischer Weltgeschichte 12 (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1967), SS. 9–26.

6 Ennen, *Frauen im Mittelalter;* Christiane Klapisch-Zuber, «La fécondité des florentines (XIV[e]–XVI[e] siècles)», *Annales de démographie historique* (1988):41–57.

7 См., например, Karl Bücher, *Die Frauenfrage im Mittelalter* (Tübingen: H. Laupp, 1882).

8 Romano u. Tenenti, *Die Grundlegung der modernen Welt;* Heide Wunder, «Frauen in der Gesellschaft Mitteleuropas im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit (15.–18. Jahrhundert)», in Helfried Valentinitsch, Hrsg., *Hexen und Zauberer: Die große Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark* (Graz; Wien: Leykam, 1987), SS. 123–154.

9 Romano u. Tenenti, *Die Grundlegung der modernen Welt*, SS. 9 ff.

10 Это, впрочем, представляется неприменимым к Средиземноморью; см. David Herlihy et Christiane Klapisch-Zuber, *Les toscans et leurs families: Une étude du «Catasto» florentin de 1427* (Paris: Fondation nationale des sciences politiques, 1978).

11 Подробнее о положении домашней прислуги в странах Средиземноморья см. R. M. Smith, «The People of Tuscany and Their Families in the Fifteenth Century: Medieval or Mediterranean?» *Journal of Family History* 6 (1981):102–128; для Центральной Европы см. David Nicholas, *The Domestic Life of a Medieval City: Women, Children, and the Family in Fourteenth-Century Ghent* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1985); для Англии см. R. M. Smith, «Kin and

Neighbors in a 13th Century Suffolk Community», *Journal of Family History* 4 (1979): 219–256.

12 Яснее всего выразил эту мысль Georges Duby в книге *Medieval Marriage: Two Models from Twelfth-Century France* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978).

13 John T. Noonan, Jr., «Power to Choose», *Viator* 4 (1973): 419ff.

14 David Nicholas говорит о подобных случаях во Фландрии и Брабанте, которые в экономическом отношении были особенно хорошо развиты: *The Domestic Life of a Medieval City*.

15 «De b. Agnete de Bohemia virgine Ord. S. Clarae Pragae vita», *AA. SS. I Martii*, 502–532; «De b. Elisabetha seu Isabella virgine regia fondatrice monasterii Longi Campi vita gallice scripta per Agnetem de Harcourt abbatisam Longi Campi», *AA. SS. VI Aug.*, 787–808.

16 О воспитании девочек из аристократической среды Высокого Средневековья говорит Полетта Л'Эрмит-Леклерк; ее описание сохраняет силу и для конца эпохи; см. главу 7 настоящей книги, «Феодальный строй». На воспитание девочек из других классов общества также влияли религиозные и практические факторы, как показывает Сильвана Веккьо в главе 4.

17 Claudia Opitz, *Frauenalltag im Mittelalter: Biographien des* 13. *u. 14. Jahrhunderts* (Weinheim: Beltz, 1985); Klapisch-Zuber, «La fécondité des florentines».

18 Petra Kellermann-Haaf, *Frau und Politik im Mittelalter: Untersuchungen zur politischen Rolle der Frau in den höfischen Romanen des 12., 13. und 14. Jahrhunderts* (Göppingen: Kummerle, 1986).

19 «De b. Elisabetha», *Acta Sanctorum*.

20 «De S. Clara virgine, prima S. Francisci discipula vita auctore anonymo coaevo», *AA. SS., II August*, 739–768.

21 J. M. Turlan, «Recherches sur le mariage dans la pratique coutumière (XIIe–XVIe siècles)», *Revue historique de droit français et étranger*, 2nd ser.17(1957):477–518.

22 «De S. Hedwige vidua, ducissa Silesiae vita auctore anonymo subaequali», *AA. SS. VIII Oct.*, 198–270.

23 См. Jean-Philippe Levy, «L'Officialité de Paris et les questions familiales à la fin du XIV^e^ siècle», *Études de droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras* (Paris: Sirey, 1965) II, 1265–1294.

24 Жены, убившие или вступившие в заговор с целью убийства мужей, и матери, убившие новорожденных детей – главные категории женщин, совершивших насильственные преступления в позднем Средневековье, сведений о которых вообще мало; см. Barbara A. Hanawalt, «The Female Felon in Fourteenth-Century England», in Susan M. Stuard, ed., *Women in Medieval Society* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1976), pp. 125–140.

25 См. Jacques Rossiaud, *La prostituzione nel medioevo* (Roma: Laterza, 1984); Ernst Schubert, «Gauner, Dirnen und Gelichter in deutschen Städten des Mittelalters», in Cord Meckseper u. Elisabeth Schraut, Hrsg., *Mentalität und Alltag im Spätmittelalter* (Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1985), SS. 97–128; и Richard Trexler, «La prostitution fiorentine au XVe siècle: Patronage et clientèles», *Annales. E.S.C.* 6 (1981):983–1015.

26 Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou: The Promised Land of Error*, trans. Barbara Bray (New York: Braziller, 1978), p. 154.

27 Ibid., p. 161.

28 О двух случаях, когда неверными были обе стороны см. Levy, «L'Officialité de Paris».

29 Walter Nigg, Hrsg., *Die heilige Elisabeth von Thüringen* (Düsseldorf, 1963).

30 См. Opitz, *Frauenalltag im Mittelalter*, SS. 126 ff., и Kellermann-Haaf, *Frau und Politik im Mittelalter.*

31 Подробнее см. André Vauchez, «Elzéar et Delphine ou le mariage virginal» *Les laics au Moyen Âge* и «Deux laics en quête de perfection: Elzéar de Sabran († 1323) et Delphine de Puimichel (1360)», (Paris: Cerf, 1987), pp. 211–224, 83–92.

32 Theodor Knochenhauer, *Geschichte Thüringens zur Zeit des ersten Landgrafenhauses* (Gotha: Perthes, 1871; Abdr. Aalen, 1969), SS. 304 ff.

33 См. Opitz, *Frauenalltag im Mittelalter*, S. 273, Anm. 645.

34 См. главу 4.

35 «Vita sanctae Salomeae reginae Halicensis auctore Stanislao Franciscano», *Monumenta Poloniae Historica* (Cracoviae, 1864–1872), IV, 776–796.

36 См. Nicholas, *Domestic Life of a Medieval City;* впрочем, в его источниках не отмечается сравнительный возраст супругов.

37 Erika Uitz, «Zur Darstellung der Stadtbürgerin, ihrer Rolle in Ehe, Familie und Öffentlichkeit in der Chronistik und in den Rechtsquellen der spätmittelalterlichen deutschen Stadt», *Jahrbuch für die Geschichte des Feudalismus* 7 (1983):130 ff.

38 О классовых различиях в поведении и в структуре семьи для Италии см. Diane O. Hughes, «Domestic Ideals and Social Behavior: Evidence from Medieval Genoa», in Charles E. Rosenberg, ed., *The Family in History* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975), pp. 115–143.

39 О делении Европы на культурные провинции см. Kathleen Casey, «The Cheshire Cat: Reconstructing the Experience of Medieval Women», in Berenice A. Carroll, ed., *Liberating Women's History* (Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 1976), pp. 224–249.

40 Chistiane Klapisch-Zuber, «Parents de sang, parents de lait: La mise en nourrice à Florence (1300–1500)», *Annales de démographie historique* 19 (1983):33–64; Leah L. Otis, «Municipal Wet Nurses in Fifteenth-Century Montpellier», in Barbara A. Hanawalt, ed., *Women and Work in Pre-industrial Europe* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), pp. 83ff.

41 Shulamith Shahar, *The Fourth Estate: A History of Women in the Middle Ages*, trans. Chaya Galai (London-New York: Methuen, 1984).

42 Philippe Aries, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, trans. Robert Baldick (New York: Knopf, 1962).

43 *Summa Theologica*, quaest. 92, art. 1.

44 André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, rev. éd. (Rome: École française de Rome, 1981), и «Un nouvel idéal au XIII^e siècle: La chasteté conjugale», in Vauchez, *Les laics au Moyen Âge* , pp. 203–209. См. также главу 1 настоящей книги.

[45] Z. Lazzeri, ed., «Il prozesso di Cannonizzazione di S. Chiara d'Assisi», *Archivum Franciscanum Historicum* 13 (1920):439–493.

[46] «Vita sanctae Salomeae», *Monumenta Poloniae Historica*, IV, 776–779.

[47] Цит. по Heidi Dienst, «Dominus vir: Von der Herzogin-Markgräfin Agnes und anderen Frauen des Hochmittelalters», in Autorinnengruppe der Universität Wien, Hrsg., *Das ewige Klischee* (Wien: Böhlau, 1981), S. 23.

[48] J. Russell, «Die Bevölkerung Europas 500–1500», in Carlo M. Cipolla u. Knut Borcharts, Hrsg., *Bevölkerungsgeschichte Europas* (München: Piper, 1969), SS. 9 ff. О колебаниях в величине североитальянских семей, вызванных обычаем использования кормилиц, см. Hughes, «Domestic Ideals», pp. 115–143, и Klapisch-Zuber, «La fécondité des florentines».

[49] Barbara A. Hanawalt, «Childrearing among the Lower Classes of Late Medieval England», *Journal of Interdisciplinary History* 8 (1977–1978): 1–22.

[50] J. Farknoi, Hrsg., «Kanonisationsprozeß der Hl. Margarethe», *Monumenta Romana Episcopatus Vesprimiensis* 1 (Budapestinii, 1896).

[51] «De b. Agnete de Montepulciano», *AA. SS. II April.*, 791–817.

[52] «De beata Ivetta, sive Jutta, vidua reclusa Hui in Gelgio vita auctore Hugone Floreffiensi», *AA.SS. I Jan.*, 83–887.

[53] Nigg, Hrsg., *Die heilige Elisabeth von Thüringen.*

[54] «De b. Angela di Fulginio vita auctore Arnaldo», *AA. SS. I Jan.*, 186–234.

[55] «De S. Humilitate abbatissa Ord. Vallombrosani Florentiae», *AA. SS. V Maii*, 203–222.

[56] «De b. Margarita Poenitente tertii ord. S. Francisci vita ex mss. auctore f. Junctà Bevagnate», *AA. SS. III Febr.*, 298–357.

[57] Le Roy Ladurie, *Montaillou*, pp. 172–173.

[58] См. раздел «Von Kinderwunsch und Kindsmord: Mutterschaft und Mütterlichkeit vom 13. bis zum 15. Jahrhundert», in Claudia Opitz, *Evatöchter und Bräute Christi: Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter* (Weinheim: Deutscher Studienverlag, 1990).

[59] «De S. Clara virgine», *AA. SS.* II Aug., 739–768.

[60] «Vita sanctae Salomeae», *Monumenta Poloniae Historica.*

[61] Цит. по Annik Porteau-Bitker, «Criminalité et délinquance féminines dans le droit penal des XIII^{e} et XIV^{e} siècles», *Revue historique de droit français et étranger*, 4^{e} sér. 58 (1980):27.

[62] Yvonne B. Brissaud, «L'Infanticide à la fin du Moyen Âge: ses motivations psychologiques et sa repression», *Revue historique de droit français et étranger*, 4^{e} sér. 50 (1972):229–256.

[63] Цит. по Klaus Arnold, *Kind und Gesellschaft in Mittelalter und Renaissance* (Paderborn: Schöningh, 1980), S. 47.

[64] Ibid.

[65] John Boswell, *The Kindness of Strangers: The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance* (New York: Pantheon, 1988).

66 David Herlihy, «Medieval Children», in Bede Karl Lackner & Kenneth Roy Philp, eds., *Essays on Medieval Civilization* (Austin: University of Texas Press, 1978), pp. 109–141.

67 Такая специализация привела, к сожалению, к сосредоточению исследований на ситуации в Центральной и Западной Европе. О женском труде в Средиземноморье известно много меньше. Мои замечания отражают состояние изученности вопроса.

68 Wunder, «Frauen in der Gesellschaft Mitteleuropas», SS. 123–154.

69 См. Barbara A. Hanawalt, «Peasant Women's Contribution to the Home Economy in Late Medieval England», in Hanawalt, ed., *Women and Work*, pp. 3–19; и Judith M. Bennett, «The Village Ale-Wife: Women and Brewing in Fourteenth-Century England», ibid., pp. 2.0–36.

70 Цит. по Heide Dienst, «Rollenaspekte von Männern und Frauen im Mittelalter in zeitgenössischer Theorie und Praxis», in Claudia Opitz, Hrsg., *Weiblichkeit oder Feminismus? Beiträge zur interdisziplinaren Frauentagung Konstanz 1982* (Weingarten: Drumlin, 1984), pp. 137–157.

71 Цит. по Hermann Pleij, «Arbeitsteilung in der Ehe: Literatur und soziale Wirklichkeit im Spätmittelalter», in Maria E. Müller, Hrsg., *Eheglück und Liebesjoch: Bilder von Liebe, Ehe und Familie in der Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts* (Weinheim: Beltz, 1988), pp. 105–124.

72 Wunder, «Frauen in der Gesellschaft Mitteleuropas», pp. 123–154.

73 О положении женской прислуги см. R. M. Smith, «Kin and Neighbors in a Suffolk Community», pp. 219–256, и Christina Vanja, «Frauen im Dorf: Ihre Stellung unter besonderer Berücksichtigung landgräflich-hessischer Quellen des späten Mittelalters», *Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie* 34 (1986): 147–159.

74 Erika Uitz, *Die Frau in der mittelalterlichen Stadt* (Stuttgart: Abend-Verlag, 1988), S. 41. Mary R. Beard приводит примеры из Италии в написанной ею главе о «The Force of Woman in Medieval Economic and Social Life», in *Women as a Force in History* (New York: Collier, 1946), pp. 216–269.

75 Uitz, *Die Frau in der mittelalterlichen Stadt*, S. 65.

76 Ibid.

77 Ibid. Beard приводит примеры из Англии: *Women as a Force in History*, pp. 223 ff.

78 Uitz, *Die Frau in der mittelalterlichen Stadt.*

79 Об исключительности условий в Кёльне см. Margret M. Wensky, *Die Stellung der Frau in der stadtkölnischen Wirtschaft im Spätmittelalter* (Köln–Wien, 1980).

80 См. Введение к кн. Hanawalt, ed., *Women and Work*, pp. vii-xviii.

81 Léonce Reypens, S. J., ed., *Vita Beatricis: De autobiografie van de S. Beatrjis van Tienen, Ord. Cist.,1200 bis 1268* (Antwerpen, 1964); J. Henriquez, ed., «Vita beatae Idae de Nivella sanctimonialis in monasterio de Remeya», *Quinque prudentes virgines* (Antwerpiae, 1630), pp. 199–297.

82 Примеры здесь и в следующем месте взяты из: Uitz, *Die Frau in der mittelalterlichen Stadt.*

83 Beard, *Women as a Force in History*, pp. 246 ff.

[84] Barbara Kroemer, «Von Kaufrauen, Beamtinnen, Arztinnen: Erwerbstätige Frauen in deutschen mittelalterlichen Städten», *Frauen in der Geschichte* 2 (1982).

[85] Uitz, *Die Frau in der mittelalterlichen Stadt*, SS. 97 ff.

[86] Ibid., S. 68.

[87] Ibid., SS. 68–69, и Régine Pernoud, *La femme au temps des cathédrales* (Paris: Stock, 1980), pp. 202 suiv.

[88] Подробнее об отношении академической медицины к теории акушерства и гинекологии см. глава 2 настоящей книги.

[89] A. Delva, *Vrowengeneeskunde in Vlandem tijdens de late middeluewen met mitgave van het Brugse Liber Trotula*, Vlaamse Historische Studies 2 (Bruge: Genootschap voor Geschiedenis, 1983).

[90] См. Georg Burckhard, *Die deutschen Hebammenordnungen von ihren ersten Anfängen* (Leipzig, 1914); Merry E. Wiesner, «Early Modern Midwifery: A Case Study», in Hanawalt, ed., *Women and Work*, pp. 94–114; и, как общий обзор, — Paul Diepgen, *Frau und Frauenheilkunde in der Kultur des Mittelalters* (Stuttgart: Thieme, 1963).

[91] О женских гильдиях в Кёльне см. Wensky, *Die Stellung der Frau;* о таковых же в Париже — Uitz, *Die Frau in der mittelalterlichen Stadt*, pp. 50–51. Kathleen Casey описывает обстановку в Англии: «Women in Norman and Plantagenet England», in Barbara Kanner, ed., *The Women of England: From Anglo-Saxon Times to the Present* (Hamden, Conn.: Archon, 1979), pp. 83–112. Вместе с тем, эта тема требует еще многих исследований.

[92] Uitz, *Die Frau in der mittelalterlichen Stadt*, pp. 54 ff.

[93] Christina Vanja, «Bergarbeiterinnen: Zur Geschichte der Frauenarbeit im Bergbau, Hütten- und Salinenwesen seit dem späten Mittelalter, Teil I: Mittelalter und frühe Neuzeit», *Der Anschnitt* 39 (1987):2–15.

[94] Взято из: Uitz, *Die Frau in der mittelalterlichen Stadt*, p. 65.

[95] Цит. по Anke Wolf-Graaf, *Die verborgene Geschichte der Frauenarbeit* (Weinheim: Beltz, 1983), S. 82.

[96] Barbara Handler-Lachmann, «Die Berufstätigkeit der Frau in den deutschen Städten des Spätmittelalters und der beginnenden Neuzeit», *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 30 (1980):131–175.

[97] Ibid.

[98] См. Merry E. Wiesner, *Working Women in Renaissance Germany* (New Brunswick; N. J.: Rutgers UP, 1986).

[99] Wolf-Graaf, *Die verborgene Geschichte der Frauenarbeit*, SS. 72–82.

[100] См. Wunder, «Frauen in der Gesellschaft Mitteleuropas», SS. 138 ff.

[101] См. Введение у Hanawalt, *Women and Work*, pp. xiff.

[102] Wolf-Graaf, *Die verborgene Geschichte der Frauenarbeit*, S. 82.

[103] Russell, «Die Bevölkerung Europas 500–1500», SS. 9 ff.

[104] Albert Huyskens, Hrsg., *Der sog. «Libellus de dictis quattuor ancillarum S. Elisabethae confectus»* (Kempten-München, 1911).

[105] О различии в оплате мужского и женского труда см. Casey, «The Cheshire Cat», pp. 130–431.

106 Hanawalt, «The Female Felon», pp. 125–140; также Isabelle Chabot, «Poverty and Widows in Later Medieval Florence», *Continuity and Change* 3(1988):201–311.

107 «Ad mulieres pauperes in villulis», in Carla Casagrande, ed., *Prediche alle donne del secolo XIII* (Milano: Bompiani, 1978).

108 О развитии и значении проституции в средневековых городах см. Leah Otis, *Prostitution in Medieval Society* (University of Chicago Press, 1985), особенно pt I, и сочинения, названные в прим. 25.

109 См. Schubert, «Gauner, Dirnen und Gelichter», pp. 97–128. Подробнее о почитании св. Марии Магдалины см. главу 1 настоящей книги.

110 «Vita b. Idiliae, viduae Leodiensis, libri duo priores», *Analecta Bollandiana* 13 (1894):197–248.

111 Jean-Luc Dufresne, «Les comportements amoureux d'après les registres de l'officialité de Cérisy (XIV[e]–XV[e] siècle), *Bulletin philologique et historique du comité des travaux historiques et scientifiques 1973* (1976):131–156.

112 Marie-Thérèse Lorcin, «Retraite des veuves et filles au couvent: Quelques aspects de la condition feminine à la fin du moyen âge», *Annales de démographie historique* 11(1975): 187–201.

113 G. K. Schmelzeisen показывает это для городских женщин Центральной Европы в *Die Rechtsstellung der Frau in der deutschen Stadtwirtschaft* (Stuttgart: Kohlhammer, 1935); об условиях в сельской местности см. Lutz K. Berkner, «Inheritance, Land Tenure, and Peasant Family Structure: A German Regional Comparison», in Jack Goody et al., eds., *Family and Inheritance* (Cambridge UP, 1976), pp. 71–95.

114 «De S. Aemiliana sive Humiliana vidua tertii ordinis S. Francisci vita auctore coaevo», *AA. SS. IV Maii*, 385–417.

115 Walter Heinemeyer, «Die Landgräfin Elisabeth von Thuringen», in Heinemeyer u. a., Hrsg., *Die heilige Elisabeth in Hessen* (Marburg, 1983, каталог выставки), SS. 29–56.

116 Сведения по этому вопросу для Средиземноморских стран см.: Thomas Kuehn, «Women, Marriage, and *patria potestas*», *Revue d'histoire du droit* 49(1981): 127–147; Christiane Klapisch-Zuber, «La "mère cruelle": Maternité, veuvage et dot dans le Florence des XIV[e]–XV[e] siècles», *Annales. E. S. C.* 3(1983):1097–1109; см. также Diane O. Hughes, «Brideprice and Dowry in Mediterranean Europe», *Journal of Family History* 3(1978):263–296.

117 Strasbourg, Archives municipales, Statutes de 1477, vol. 18, fol. 144.

118 Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1970).

119 Barbara Degler-Spengler, «Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters», *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* (1984), SS. 75–88.

120 Bücher, *Die Frauenfrage im Mittelalter.*

121 О развитии и значении движения бегинок (включая некоторые еретические формы его) см. Ernest William McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture with Special Reference to the Belgian Scene* (New Brunswick; N. J.: 1954).

122 См. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, особенно Kap. 7. То, что это женское религиозное движение не ограничилось Центральной Европой, показали такие исследования, как: John Martin's «Out of the Shadow: Heretical and Catholic Women in Renaissance Venice», *Journal of Family History* 10 (1985):21–33, и Caroline Bynum's *Holy Feast and Holy Fast: The Religious* Significance *of Food to Medieval Women* (Berkeley: University of California Press, 1987), особенно Chap. 1.

123 Цит. по Ursula Peters, «Frauenmystik im 14. Jahrhundert: Die Offenbarungen der Christine Ebner», in Opitz, Hrsg., *Weiblichkeit oder Feminismus?*, SS. 213–227.

124 Kaspar Elm, «Ketzer oder fromme Frauen? Das Beginentum im europäischen Mittelalter», *Journal für Geschichte* 2 (1980):142–146.

125 О женщинах, которых называли мистиками см. Peter Dinzelbacher u. Dieter R. Bauer, Hrsg., *Frauenmystik im Mittelalter* (Filderstadt bei Stuttgart: Schwabenverlag, 1985), и John A. Nichols & Lilian T. Shank, eds., *Peace Weavers: Medieval Religious Women* 2 (Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1984).

126 Цит. по Peters, «Frauenmystik im 14. Jahrhundert.

127 Vauchez, *Les laics au moyen âge*, pp. 239–244.

128 Vauchez, *La sainteté en Occident;* Donald Weinstein & Randolph M. Bell, *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom* (University of Chicago Press, 1982).

129 Martha C. Howell, *Women, Production, and Patriarchy in Late Medieval Cities* (University of Chicago Press, 1986).

130 Vauchez, *Les laics au Moyen Âge*, pp. 265–276.

131 Christine de Pisan, *The Book of the City of Ladies*, trans. Earl J. Richards (New York: Persea Books, ca. 1982).

132 См. Joan K. Kelly, «Early Feminist Theory and the "Querelle des femmes" 1400–1789», *Signs* 8 (1982):4–22.

Раздел третий. Следы и образы женщин

Глава 10. Мир женщин. *Франсуаза Пипонье*

1 Michel Parisse, *Les nonnes au Moyen Âge* (Le Puy: Christine Bonneton, 1983).

2 См., например, Henri Dubois, *Les foires de Chalon et le commerce dans la vallée de la Saône* (Paris: Presses de la Sorbonne, 1976), pp. 146–147.

3 Michel Balard, «La femme esclave à Genes (XIII[e]–XV[e] siècles)», доклад на коллоквиуме *Les femmes au Moyen Âge*, Université de Lille III, Maubeuge, 6–9 октября 1988. Maubeuge: 1990.

4 Perrine Mane, *Calendriers et techniques agricoles (France-Italie, XII[e]–XIII[e] siècles)* (Paris: Le Sycomore, 1983).

5 Частное сообщение Perrine Mane.

6 Richard Bucaille et Françoise Piponnier, «La belle ou la bête? Remarques sur l'apparence corporelle de la paysannerie médiévale», *Ethnologie française* 6 (3–4) 1976:227–232.

7 Françoise Piponnier, «Une maison paysanne au XIVe siècle: le mobilière», *Rotterdam Papers* II (1975), pp. 151–170.

8 Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou village occitan de 1294 à 1324* (Paris: Gallimard, 1973), p. 159.

9 Pierre Riché, *La vie quotidienne dans l'Empire carolingien* (Paris: Hachette, 1973), pp. 195–196.

10 Каталог выставки «Un village au temps de Charlemagne», Rémy Guadagnin, Musée National des Arts et Traditions Populaires, Paris (Paris: Reunion des Musées Nationaux, 1988), pp. 278–283.

11 G. De Poerce, *La draperie médiévale en Fiandre et en Artois*, I–III. (Ghent: De Tempel, 1951), vol. 1: *La Technique.*

12 Florence Edler De Roover, «Andrea Banchi Florentine Silk Manufacturer and Merchant in the Fifteenth Century», *Studies in Mediaeval and Renaissance History* 3 (1960).

13 Renée et Michel Colardelle, «L'habitat *médiéval* immerge de Colletière à Charavines (Isère)», *Archéologie médiévale* 10 (196):167–269.

14 Архив департамента Côte-d'Or, B 2082, инвентарь замка d'Aisey (1380).

15 Цит. у Parisse, *Les nonnes*, p. 57.

16 Например, Gabrielle Demians d'Archimbaud, *Les fouilles de Rougiers* (Paris: Centre National de Recherche Scientifique, 1980), pp. 460–465.

17 Charles V. Langlois, *La société française au XIII^e siècle d'après dix romans d'aventure* (Paris: Hachette, 1904), p. 9.

18 Irena Turnau, «The Diffusion of Knitting in Medieval Europe», in *Cloth and Clothing in Medieval Europe* (London: Heinemann, 1983), pp. 368–389.

19 Каталог выставки «Costume Coutume» (Jean Cuisenier, curateur) в Grand Palais в Париже (Paris: Reunion des Musées nationaux, 1987), p. 58: вязаный чепец, найденный в Сен-Дени.

20 Françoise Piponnier, «Les ateliers des artisans dijonnais du textile d'après les inventaires mobiliers (XIV^e–XV^e siècles)», *Autour de l'habitat textile* (Tourcoing: Archives Municipales, 1987), pp. 1–9.

21 Daniele Alexandre-Bidon et Monique Closson, *L'enfant à l'ombre des cathédrales* (Lyons: Presses Universitaires de Lyon, 1985), pp. 158–161.

22 P. Demolon, *Le village mérovingien de Brebières (VI^e–VII^e siècles)* (Arras, 1971), p. 134.

23 Le Roy Ladurie, *Montaillou*, p. 288.

24 Marie-Thérèse Lorcin, «Le feu apprivoisé, l'homme, la femme et le feu dans les fabliaux», *Revue historique* 268 (543)1982:3–15.

25 Jean-Marie Pesez, «Le foyer de la maison paysanne (XI^e–XV^e siècle)», *Archéologie médiévale* 16 (1986):65–92.

26 Françoise Piponnier, «Equipement et techniques culinaires en Bourgogne au XIV^e siècle», *Bulletin philologique et historique du comité des travaux historiques et scientifiques, Année* 1971 (Paris, 1977), pp. 57–80.

27 Françoise Desportes, *Le pain au Moyen Âge* (Paris: Olivier Orban, 1987), pp. 121–143.

28 Цит. у Parisse, *Les nonnes*, pp. 140–141.

29 Le Roy Ladurie, *Montaillou*, p. 373.

30 Geneviève Bresc-Bautier, «Pour compléter les données de l'archéologie: le rôle du bois dans la maison sicilienne», *Atti del colloquio internazionale di archeologia medievale (Palermo-Erice 1974)* (Università di Palermo, 1976), pp. 435–464.

31 Günter P. Fehring, «Der Beitrag der Archäologie zum Leben in der Stadt des späten Mittelalters», in *Das Leben in der Stadt des Späten Mittelalters, Internationaler Kongreß, Krems 1976* (Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1977), Fig. 23.

32 Françoise Piponnier, «Les métaux et leurs emplois d'après les inventaires mobiliers (Bourgogne, XIV[e]–XV[e] siècles)», доклад на *Diciottesima Settimana di Studio (Prato 1986)*.

33 J. Pichon, éd., *Le ménagier de Paris*, 2 vol. (Paris, 1846).

34 Le Roy Ladurie, *Montaillou*, pp. 203–204.

35 Langlois, *La société française*, p. 119.

36 Daniele Alexandre-Bidon et Françoise Piponnier, «Gestes et objets de la toilette aux XIV[e] et XV[e] siècles», in *Les soins de beauté, Moyen Âge, début des Temps modernes* (Nice: Faculté des lettres et sciences humaines, 1987), pp. 211–244.

37 Le Roy Ladurie, *Montaillou*, p. 72.

38 Maurice Beresford & John G. Hurst, *Deserted Medieval Villages* (London: Lutterworth, 1971); Gabrielle Démians d'Archimbaud, «L'habitation médiévale en Provence médiévale», in *La construction au Moyen Âge, histoire et archéologie* (Paris: Les Belles Lettres, 1973), pp. 59–110; Jean-Marie Pesez, «L'habitation paysanne en Bourgogne médiévale», ibid., pp. 219–233; Jean Chapelot et Robert Fossier, *Le village et la maison au Moyen Âge* (Paris: Hachette, 1980).

39 Цит. у Gabriel Fournier, *Le chateau dans la France médiévale* (Paris: Aubier, 1978), p. 290.

40 Jean-Marie Pesez, éd., *Brucato, histoire et archéologie d'un habitat médiéval en Sicile* (Rome: École Française de Rome, 1985).

41 Jean-Marie Pesez, «Une maison villageoise au XIV[e] siècle: les structures», *Rotterdam Papers II* (Rotterdam, 1975), pp. 139–149; Françoise Piponner, «Une maison villageoise», ibid., pp. 151–170.

42 Le Roy Ladurie, *Montaillou*, p. 383.

43 Jean-Marie Pesez, «Obscure et enfumée, la maison paysanne au Moyen Âge», *Fasciculi Archaeologiae Historicae* 2 (1987):79–83.

44 Le Roy Ladurie, *Montaillou*, p. 383.

Глава 11. Женщина изображенная. *Кьяра Фругони*

1 Jean Hubert, Jean Porcher, W. F. Volbach, *L'impero carolingio* (Milano: Feltrinelli, 1968), p. 135.

2 Victor Y. Haines, «The Iconography of the Felix Culpa», *Florilegium* 1 (1979): 151–158, 174.

3 S. Ambrosius Mediolanensis, *De virginibus*, I, 9, 60, *PL* 16, col. 216; S. Hieronymus, *Commentarium in Evangelium Matthaei*, II, 13, *PL* 26, col. 92.

4 См. главу 7 настояшей книги.

5 *Adversus Jovinianum*, 1. I, *PL* 23, col. 246.

[6] О практике полового воздержания, развивавшейся в христианских кругах с V в., см. Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia UP, 1988).

[7] D. J. A. Ross, «Olympias and the Serpent», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 26 (1963):1–21, tab. 1a–b.

[8] *Homiliae in Evang.*, 1. II, XXVI, 5, *PL* 76, col. 1269.

[9] *Liber de modo bene vivendi*, *PL* 184, col. 1285 (представляется, что этот текст написан самим святым).

[10] Помимо миниатюры упомянутой ранее Утрехтской рукописи, еще две обнаруживаются соответственно в Евангелистарии Оттона III, fol. 28r, München, Staatsbibliothek, MS. Clm. 4453, Cin 58, и в Евангелии Сент-Омерского собора, Ms. 154: fol. 1, обе воспроизведены у: Chiara Frugoni, «L'iconografia del matrimonio e della coppia nel Medioevo», in *Il matrimonio nella società Altomedievale* (Spoleto, 1977), pp. 901–963, fig. 28, 29, 31.

[11] Jacopo Passavanti, *Specchio di vera penitenza*, ed. F. L. Polidori (Firenze: Monnier, 1863), «Trattato della superbia», cap. 5, pp. 209–211.

[12] В новом издании этого труда аббатиса более точно названа аббатисою Хоэнбургской (а не Ландсбергской, как прежде): Herrad of Hohenbourg, *Hortus deliciarum*, ed. Rosalie Green (London-Leiden: Warburg Institute—Brill, 1979), II, 352.

[13] Воспроизведено у Alexander & Paul Binski, eds., *Age of Chivalry, Art in Plantagenet England, 1200–1400* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1987), p. 353.

[14] Ibid., p. 446.

[15] О разных версиях жития Марии Магдалины (особенно о легенде, согласно которой сестра Лазаря (Четверодневного. – *Примеч. пер.*) приплыла во Францию, см. главу 1 настоящей книги.

[16] Domenico Cavalca, *Le vite de'santi Padri* (Milano: Istituto Editoriale Italiano, n. d.), I, 173, «Vita di Santa Maria Egiziaca».

[17] Chiara Frugoni, «La morte propria, la morte degli altri», in Jean Delumeau, ed., *Storia vissuto del popolo cristiano* (Torino: SEI, 1985), pp. 349–365, sp. 357–365.

[18] *Visio Alberici*, ed. M. Inguanez, in *Miscellanea Cassinese* 9 (1932):83–103. О разных версиях *Видения* Альберико да Сеттефрати (монах Монтекассинского аббатства в начале XI в.) см. *Dizionario biografico degli italiani* (Roma: Treccani, 1960), s. v. «Alberico di Montecassino» (Anselmo Lentini).

[19] Marina Warner, *Alone of All Her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1976), pp. 60 ff.

[20] Jean-Louis Flandrin, *Un temps pour embrasser* (Paris: Seuil, 1983).

[21] Этот иконографический тип устойчиво сохраняется и по окончании Средних веков: см. Gigetta Dalli Regoli, *La preveggenza della Vergine. Struttura, stile, iconografia nelle Madonne del Cinquecento* (Pisa: Pacini, 1984).

[22] О фигурах, изображающих пороки, см. Adolfo Katzenellenbogen, *Allegories of the Virtues and Vices in Mediaeval Art, from Early Christian Times to the Thir-*

teenth Century (London: Warburg Institute, 1939; Nendeln (Liechtenstein): Kraus Reprint, 1977).

23. Bernhard Blumenkranz, *Le Juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, Études Augustiniennes (Paris: Études Augustiniennes, 1966), pp. 53 suiv., 57 suiv., 61 suiv., 112 suiv. Lambert de St. Omer, *Liber floridus*, ed. A. Derolez (Gand, 1968).

24 Alain Boureau, *La papesse Jeanne* (Paris: Aubier, 1988).

25 Frugoni, «L'iconografia del matrimonio», pp. 957ff.

26 Об этом сложном вопросе см. Viviana Jemolo et Mirella Morelli, ed., *La Bibbia di S. Paolo Fuori le Mura* (Roma: De Luca, 1981), p. 11.

27 О разбираемом эпизоде см. *Vita Mathildis a Donizone Presbytero*, 1. II, 11. 80 sqq., in L. A. Muratori, *Rerum Italicarum scriptores* 2, lib. V, pars 2.

28 *I Vangeli apocrifi*, ed. Marcello Craveri (Torino: Einaudi, 1969), pp. 21–22.

29 Sybille Harksen, *La femme au Moyen Âge* (Leipzig: Edition Leipzig, 1974), fig. p. 94; Sylvie Laurent, *Naitre au Moyen Âge* (Paris: Léopard d'Or, 1989).

30 Sally Fox, *The Medieval Woman, an Illuminated Book of Days* (Boston: Little, Brown, 1985), картинка на июль.

31 Chiara Frugoni, «Le mistiche, le visioni e l'iconografia: rapporti ed influssi», *Atti del convegno su «La mistica femminile nel Trecento» Todi* 1982 (Todi, 1983), pp. 5–45. Специально о Кларе из Монтефалько см. Chiara Frugoni, «Domine, in conspectu tuo omne desiderium meum: Visioni e immagini in Chiara da Montefalco», in Claudio Leonardi et Enrico Menesto, ed., *Chiara da Montefalco ed il suo tempo* (Firenze: Nuova Italia, 1985), pp.154–174.

32 Enrico Menestr, *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco* (Firenze: Nuova Italia, 1985), p. 85 (foll. 33v–34r).

33 Chiara Frugoni, «Le lastre veterotestamentarie e il programma della facciata», in E. Castelnuovo, V. Fumagalli, A. Peroni, et S. Settis, ed., *Lanfranco e Wiligelmo. Il Duomo di Modena* (Modena, 1989), pp. 422–452, sp. 428; *Il Duomo di Modena. Atlante Fotografico* (Modena, 1989), pp. 144–151.

34 Chiara Frugoni, *Una lontana città* (Torino: Einaudi, 1983), pp. 173 sgg.

35 Paris: Bibliothèque Nationale, MS. lat. 16515, fol. 204; Chiara Frugoni, «La rappresentazione dei giullari nelle chiese fino al XII secolo», *Il Contributo dei giullari alla drammaturgia italiana delle origini* (Roma: Bulzoni, 1978), pp. 113–134, fig. 18.

36 См. историю о женщине, читавшей книгу о чудесах Св. Франциска и положившей ее на свою больную грудь, которая немедля была исцелена. О чуде рассказывает Tommaso da Celano, «Tractatus de miraculis B. Francisci», in *Analecta franciscana*, vol. X (Florentiae: Ad Claras Aquas, 1941), cap. 18, № 193, pp. 328–329.

37 Gigetta Dalli Regoli, *Il maestro di Borsigliana. Un pittore del 1400 in Alta Val di Serchio* (Lucca: Pacini Fazzi, 1987). Ряд примеров такого рода собрала Daniele Alexandre-Bidon, «La lettre volée, à lire à l'enfant au Moyen Âge», in *Annales, E.S.C.* 4 (juillet–août 1989):953–992.

38 Francesco Filippini, Guido Zucchini, *Miniatori e pittori a Bologna: documenti dei secoli XIII e XIV* (Firenze: Sansoni, 1947).

39. Claudia Opitz u. Elizabeth Schraut, «Frauen und Kunst im Mittelalter», in *Frauenkunstgeschichte...* (Gießen, 1984), SS. 33–52.

40 Биографии поэтессы и анализу ее творчества, особенно *Epistre*, посвящены две статьи Элианы Каррары, которые должны выйти в *Quaderni Medievali* (Eliana Carrara, «Christine de Pizan. Biografia di una donna di lettere del XV secolo», *Quaderni medievali*, 29 (1990), pp. 65–81. – *Примеч. пер.*) и в *Prospettiva* (Eliana Carrara, «Mitologia antica in un trattato didattico-allegorico della fine del Medioevo: l'"Epistre d'Othéa" di Christine de Pizan», *Prospettiva* 66 (aprile 1992), pp. 67–86 – *Примеч. пер.*).

41 Об этом сочинении см. остроумные замечания Natalino Sapegno в «Il Trecento», *Storia letteraria d'Italia* (Milano: Vallardi, 1966), pp. 358 sgg.

42 Хранится в Metropolitan Museum. См. каталог: *Europe in the Middle Ages* (New York: Metropolitan Museum, 1987), p. 53 и fig. 44.

43 О различных житиях Радегунды, писавшихся в разные времена, см. главу 1 настоящей книги.

44 *Hildegardis Revelationes*, Lucca, Biblioteca Governativa, fol. 143r. Более подробно о Хильдегарде см. Maria Teresa Beonio, Fumagalli Brocchieri, «Ildegarda, la profetessa», in Ferruccio Berlini, Franco Cardini, Maria Teresa Beonio, Fumagalli Brocchieri e Claudio Leonardi, *Medioevo al femminile* (Roma–Bari: Laterza, 1989), pp. 144–169. (Две главы этой книги посвящены Радегунде и Хротсвите.)

45 *De Ida Lewensi virgine*, in *AA.SS.*, XIII, 113.

46 Некоторые сведения содержит: Elizabeth Schraut u. Claudia Opitz, *Frauen und Kunst im Mittelalter* (Braunschweig, 1983, каталог выставки); Opitz u. Schraut, «Frauen und Kunst"; Claudia Opitz, Hrsg., *Weiblichkeit oder Feminismus* (Weingarten: Drumlin, 1984).

47 Harksen, *La femme au Moyen Âge*, p. 46.

48 Я не буду вступать здесь в дискуссию о знаменитом ковре из Байё (2-я половина XII в.), который во французской традиции, документально не подкрепленной, известен как «ковер королевы Матильды» (жены Вильгельма Завоевателя, подвиги которого изображены на ковре). Вопрос, для кого на самом деле было задумано и изготовлено это изобилующее текстом и изображениями повествование, давно служит предметом споров. См. C. H. Gibbs-Smith, *The Bayeux Tapestry* (London, 1975), p. 5.

49 Antonio Volpato, «Il tema agiografico della triplice aureola nei secoli XIII–XV», in Sofia Boesch Gajano e Lucia Sebastiani, edd., *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale* (Roma–L'Aquila: Japadre, 1984), pp. 509–526.

50 André Vauchez, *Les Laics au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses* (Paris: Cerf, 1978), pp. 169–188, глава «Patronage des saints et religion civique dans l'Italie communale.

51 Jane Tibbets-Schulenburg, «Sexism and the Celestial Gynecaeum, from 500 to 1200», *Journal of Medieval History* 4 (1978): 117–133.

52 Chiara Frugoni, «Santa Bona, pellegrina per desiderio», *Gli universi del fantastico* (Firenze: Vallecchi, 1988), pp. 259–272.

[53] Chiara Frugoni, «La città e le sante novelline», in Acts of the Conference, *Athens and Rome, Florence and Venice. City-States in Classical Antiquity and Medieval Italy.* Brown University, Providence, Rhode Island (May 1989).

[54] *Tommaso da Modena*, каталог, изданный Luigi Menegazzi (Treviso, 1979), pp. 74, 165.

Раздел четвертый. Слова женщин

Право говорить. *Хр. К.-З.*

[1] M. I. King, «Thwarted Ambitions. Six Learned Women of the Italian Renaissance», *Soundings* 59(1976):2.80-304; P. H. Labalme, ed., *Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past* (New York: New York University Press, 1980); M. I. King, *Venetian Humanism in an Age of Patrician Dominance* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

Глава 12. Литература и мистика. *Даниэль Ренье-Болер*

[1] Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, I, IV, 1.

[2] Marie-Thérèse d'Alverny, «Comment les théologiens et les philosophes voient la femme», со ссылкой на *Historia scolastica* Петра Коместора, in *La femme dans les civilisations des X^e^–XII^e^ siècles* (Poitiers, 1977), pp. 112–113.

[3] Georges Duby, *Male Moyen Âge* (Paris: Flammarion, 1988), p. 57.

[4] *Le mirouer aux dames, poème inédit du XV^e^ siècle*, éd. A. Piaget (Paris–Neuchâtel, 1908), 1. 500 suiv.

[5] Ibid., 1. 757 suiv.

[6] Didier Anzieu, *Le moi-peau* (Paris: Dunod, 1985), p. 227.

[7] Marina Mizzau, «Silence à deux voix», *Langages* 85 (1987):45.

[8] Anne-Marie Houdebine, «Sur les traces de l'imaginaire linguistique», in V. Aebischer et C. Forel, éd., *Parlers masculins, parlers féminins* (Paris, 1983), pp. 105–139; «Les femmes et la langue», *Tel quel* (1977):184–95; «La difference sexuelle et la langue», *Langage et société* 7 (1979):3–10.

[9] Luce Irigaray, *Parler n'est jamais neutre* (Paris: Minuit, 1985).

[10] Verena Aebischer, во введении к Aebischer et Forel, éd., *Parlers masculins, parlers féminins*, p. 9; Irigaray, *Parler n'est jamais neutre*, pp. 281 suiv.

[11] Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua to Marguerite Porete* (Cambridge UP, 1984).

[12] Paul Zumthor, «Litteratus/illiteratus. Remarques sur le contexte vocal de l'écriture *médiévale*», *Romania* 106 (1985):1–18.

[13] Pascale Bourgain, *Poésie lyrique latine du Moyen Âge* (Paris: Union Générale de l'Edition, 1989), p. 53.

[14] Ibid., p. 121.

[15] Chaucer, *Canterbury Tales*, The Wife of Bath's Tale, II. 692–697.

[16] Beatrice Slama, «De la littérature feminine à l'écrire femme», *Littérature* 44 (décembre 1981):51.

[17] «И госпожа сия была великой стихотворицей и писала истинно прекрасные любовные стихи Гюи Бойцу». Margarita Egan, éd., *Les vies des troubadours* (Paris: Union générale de l'édition, 1985), pp. 52–53.

[18] Marie-Louise Oilier, «Les lais de Marie de France ou le recueil comme forme», in M. Picone, G. Di Stefano et P. Stewart, éd., *La nouvelle Genèse, codification et rayonnement d'un genre médiéval* (Montréal: Platon, 1983), pp. 64–78.

[19] Ibid., p. 67.

[20] Jean-Charles Huchet, «Noms de femme et écriture feminine au Moyen Âge», *Poétique* 48 (1981):407–430; «Les femmes troubadours ou la voix critique», *Littérature* 51(1983):58–90.

[21] Huchet, «Les femmes troubadours», p. 84.

[22] Pierre Bee, éd., *Burlesque et obscénité chez les troubadours. Le contre-texte au Moyen Âge* (Paris: Stock, 1984), p. 193.

[23] Henri Deluy, éd., *Troubadours galégo-portugais. Une anthologie* (Paris: P.O.L., 1987).

[24] Bee, éd., *Burlesque et obscénité*, pp. 18–19.

[25] Kevin Brownlee, «Discourses of the Self: Christine de Pizan and the *Rose*», *Romanic Review* 79(1988):199–221.

[26] Jacqueline Cerchiglini, «L'étrangère», *Revue des langues romaines* 92(2) 1988:240.

[27] Eric Hicks, *Le débat sur le Roman de la Rose* (Paris: Champion, 1977).

[28] Ibid., p. 22.

[29] Ibid., p. 6.

[30] Cerchiglini, «L'étrangère», p. 241.

[31] Christine de Pisan, *Le livre de la mutacion de Fortune*, éd. S. Solente (Paris: Picard, 1959–1966), 11. 374ff.

[32] Eric Hicks, «Femme-auteur et auteur-femme: Christine de Pizan et la question féministe», in *La femme et l'art au Moyen Âge*, каталог выставки (Lausanne, 1984), p. 69.

[33] Marie-Thérèse Lorcin, «Mère nature et le devoir social. La mère et l'enfant dans l'œuvre de Christine de Pizan», печатается в *Revue historique* (вышло в свет до выхода настоящей книги: *Revue historique* 282 (1989); отдельно в 1990. – *Примеч. пер.*).

[34] Christine de Pisan, *Le livre de la mutacion de Fortune*, 11. 1391–1394.

[35] Christine de Pisan, *La cité des dames*, trad. par Thérèse Moreau et Eric Hicks (Paris: Stock-Moyen Âge, 1986), p. 37.

[36] Ibid., pp. 48, 58, 60 et 87.

[37] Ibid., p. 114.

[38] Nathalie Z. Davis, «Gender and Genre: Women as Historical Writers, 1480–1820», in P. H. Labalme, ed., *Beyond Their Sex. Learned Women of the European Past* (New York UP, 1984), pp. 157–160.

[39] Philippe de Novare, *Les quatre âges d'homme*, éd. Marcel de Fréville (Paris: SATF, 1888), p. 16.

[40] Ursula Peters, «Frauenliteratur im Mittelalter. Überlegungen zur Trobairitzpoesie, zur Frauenmystik und zur feministischen Literaturbetrachtung», *Germanisch-romanische Monatsschrift* 69 (1988):35–56; «Frauenmystik im 14. Jh. Die "Offen-

barungen" der Christine Ebner», in Claudia Opitz, Hrsg., *Weiblichkeit oder Feminismus* (Weingarten, 1984), SS. 213–227.

41 Andreas Bauch, *Einleitung. Das Leben des Hl. Willibald* (Eichstätt, 1962), SS. 13–15.

42 Dronke, *Medieval Writers*, pp. 36 ff.

43 Ernst R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin* (Paris: Presses Universitaires de France, 1956), chap. 5, pp. 103 suiv.

44 Dronke, *Women Writers*, p. 76.

45 См. G. Epiney-Burgard et E. Zum Brunn, éd., *Femmes troubadours de Dieu* (Brepols, 1988).

46 Peters, «Frauenliteratur».

47 Claudia Opitz, «*...zu schreiben von gutten und selgen schwestren uebung.* Frauenmystik und geistliche Literatur in südwestdeutschen Frauenklöstern des Spätmittelalters», in Elisabeth Reuz, Hrsg., *Die Frauenfeder* (Weingarten, 1986), SS. 75–104.

48 Peters, «Frauenmystik», SS. 216 ff.

49 Ibid., p. 220.

50 Joan M. Ferrante, «The Education of Women in the Middle Ages in Theory, Fact and Fantasy», in Labalme, ed., *Beyond Their Sex*, pp. 9 ff.

51 Michel Lauwers, «Paroles de femmes, sainteté feminine. L'Eglise du XIII^{e} siècle face aux béguines», in G. Braive et J.-M. Cauchies, éd., *La critique historique à l'épreuve. Liber discipulorum Jacques Paquet* (Bruxelles, 1989), pp. 108 suiv.

52 Margaret L. King, «Booklined Cells: Women and Humanism in the Early Italian Renaissance», in Labalme, ed., *Beyond Their Sex*, pp. 66 ff.

53 Philippe de Mézières, «Histoire de Grisélidis», in Elie Golénistcheff-Koutouzoff, *L'histoire de Grisélidis en France au XIV^{e} et au XV^{e} siècle* (Paris: Droz, 1933).

54 Слова, приведенные в подзаголовке этого раздела, взяты из «Lai de Yonec», 11. 68–70, in Marie de France, *Lais*, trad. par Pierre Jonin (Paris: Champion, 1982), p. 89.

55 Marie-Françoise Notz, «Esthétique de la violence et cruauté de la prose dans "La fille du comte de Ponthieu"», *Eidolon* 22(1982):51–68.

56 Robert L. Krueger, «Double Jeopardy: The Appropriation of Woman in Four Old French Romances of the *Cycle de la Gageure*», in S. Fisher & J. E. Halley, eds., *Seeking the Women in Late Medieval and Renaissance Writings: Essays in Feminist Contextual Criticism* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1989), pp. 21–50.

57 F. Lecoy, éd., *Guillaum de Dole ou le Roman de la Rose*, *vv.* 4768–4773, trad. par J. Dufournet, J. Kooijman, R. Ménage et C. Tronc (Paris: Champion, 1979; 2^{e} éd., 1988), p. 96.

58 Golénistcheff-Koutouzoff, *L'histoire de Grisélidis en France.*

59 Philippe de Mézières, «Histoire de Grisélidis», ibid., p. 174.

60 Jacques Rossiaud, *La prostitution médiévale* (Paris: Flammarion, 1988), p. 165.

61 Ibid., p. 204.

62 Heldris of Cornwall, *The Romance of Silence*, ed. Lewis Thrope (Cambridge, 1972), ll. 2067–2082.

63 Howard Bloch, *Etymologie et généalogie. Une anthropologie littéraire du Moyen Âge français* (Paris: Seuil, 1989), p. 263.

[64] Heldris of Cornwall, *The Romance of Silence*, ll. 2532–2538.

[65] Ibid., ll. 2637–2638.

[66] Philippe de Novare, *Les quatre âges d'homme*, p. 14.

[67] Verena Aebischer, «Bavardages, sens commun et linguistique», in Aebischer et Forel, éd., *Parlers masculins, parlers féminins*, p. 173.

[68] Jean de Meung, *Roman de la Rose*, éd. par Daniel Poirion (Paris: Garnier-Flammarion, 1974), vv. 16347–16352.

[69] Anatole de Montaiglon, *Le livre du Chevalier de La Tour Landry pour l'enseignement de ses filles* (Paris: P. Jannet, 1854), p. 259.

[70] Ibid., p. 116.

[71] Madelein Jeay, éd., *Les Evangiles des quenouilles* (Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1985).

[72] Ibid., p. 116.

[73] Ibid., pp. 10–11.

[74] Madeleine Jeay, «Savoir faire: une analyse des croyances des *Évangiles des quenouilles*», in *Le moyen français* 10 (1982):232.

[75] Jean de Meung, *Roman de la Rose*, éd. par Daniel Poirion., v. 19213.

[76] Ibid., vv. 19209–19217.

[77] Ibid., vv. 9155–9156.

[78] Danielle Régnier-Bohler, «Femme/faute/fantasme», *La condición de la mujer en la Edad Media* (Madrid: Universidad Complutense, 1986), pp. 475–499.

[79] *Le livre du Chevalier de La Tour Landry*, pp. 27–28.

[80] «Le vilain de Bailleul», in A. de Montaiglon, éd., *Recueil général et complet des fabliaux des XII^{e} et XIV^{e} siècles* (Paris: 1872–1890), IV, 213–214; trad., in *Contes à rire du Nord de la France* (La Ferté-Milon: Corps 9 éditions, 1987), p. 21.

[81] Montaiglon, éd., *Recueil*, V, 50; trans, in Nora Scott, éd., *Fabliaux des XIII^{e} et XIV^{e} siècles. Contes pour rire?* (Paris: Union générale de l'édition, 1977), p. 167.

[82] Montaiglon, éd., *Recueil*, vol. 6, p. 103; trad. *Fabliaux*, p. 197.

[83] Ibid., vol. 6, p. 114; trad. *Fabliaux*, p. 203.

[84] G. A. Brunelli, «Jean Castel et le Mirouer des dames et damoyselles et de tout le sexe féminin», *Le Moyen Âge* 61 (1956):93–117.

[85] Dante, «De vulgari eloquentia».

[86] Jean de Meung, *Roman de la Rose*, éd. par Daniel Poirion., vv. 6928-6931.

[87] Ibid., vv. 6956–6972.

[88] Ibid., vv. 7037–7043.

[89] Ibid., vv. 7095–7096.

[90] Ibid., vv. 7116–7125.

[91] Nancy Huston; *Dire et interdire. Elements de jurologie* (Paris: Payot, 1980), p. 121.

[92] Montaiglon, éd., *Recueil*, V, 103; trad. *Fabliaux*, p. 168.

[93] «De la pucele qui abevra le poulain», in Montaiglon, éd., *Recueil*, IV, 199; trad. *Fabliaux*, pp. 172 suiv.

[94] Montaiglon, éd., *Recueil*, I, 318 suiv.; trad. *Fabliaux*, pp. 176 suiv.

[95] Montaiglon, éd., *Recueil*, V, 204; trad. *Fabliaux*, p. 60.

[96] «Li sohaiz desvez», in Jean Bodel, *Fabliaux*, éd. P. Nardin (Paris: Nizet, 1965), p. 45; trad. *Contes à rire du nord de la France*, pp. 31–34.

[97] C. H. Livingston, *Le jongleur Gautier Le Leu. Études sur les fabliaux* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1951); trad. in *Contes à rire*, p. 61.

[98] Ibid., trad, p. 179.

[99] Chaucer, The Canterbury Tales, prologue to the Wife of Bath, ll. 149–159.

[100] «And whan that I hadde geten unto me / By maistrie al the soveraynetee». Ibid., ll. 817–818.

[101] Jacques Dalarun, «Hors des sentiers battus. Saintes femmes d'Italie aux XIII^e–XIV^e siècles», в печати [Вышло в свет в: *Femmes, mariages, lignages, XII^e–XIV^e siècle.* Mélanges offerts à Georges Duby. Sous la direction de J. Dufournet, A. Joris, P. Toubert. Bruxelles, De Boeck Université, 1992 (Bibliothèque du Moyen Âge, 1), pp. 79–102].

[102] Lauwers, «Paroles de femmes», pp. 103–108.

[103] Louis Magdinier, trad., *Le livre de Margery Kempe. Une aventurière de la foi au Moyen Âge* (Paris: Cerf, 1989), p. 125.

[104] Ibid., pp. 146–147.

[105] Zumthor, «Litteratus/illiteratus», p. 6.

[106] Hadewijch, *Lettres spirituelles*, trad. par Fr. J.B. M.P. (Génève: Claude Martingay, 1972), lettre XVII, p. 143.

[107] A. Duraffour, P. Gardette et P. Durdilly, éd., *Les oeuvres de Marguerite d'Oingt* (Paris: Les Belles Lettres, 1965), p. 91.

[108] Ibid., «Speculum», p. 95.

[109] Marie-Christine Pouchelle, «Le corps féminin et ses paradoxes: l'imaginaire de l'intériorité dans les écrits médicaux et religieux (XII^e–XIV^e siècles)», in *La condi-tión de la mujer*, pp. 315–331.

[110] Hildegard of Bingen, *Livre des oeuvres divines*, trad. par B. Gorceix (Paris: Albin Michel, 1982.), pp. 3–4.

[111] Ibid., p. 216.

[112] Цит. у Margot Schmidt, «Elemente der Schau bei Mechtild von Magdeburg und Mechtild von Hackeborn. Zur Bedeutung der geistlichen Sinne», in *Frauenmystik im Mittelalter*, S. 147. Выдержки из *La lumière ruisselante de la Déité* переведены в *Femmes troubadours de Dieu*, p. 84.

[113] «Aliquas etiam vidisti mulieres tam speciali et mirabili in Deum amoris affectione resolutas, ut prae desiderio languerent, nec a lecto per multos annos nisi surgere possent», — продолжает Жак де Витри. См. André Vauchez, «Prosélytisme et action antihérétique en milieu féminin au XIII^e siècle: la "Vie de Marie d'Oignies" (1213) par Jacques de Vitry», in Jean Marx, ed., *Propagande et contre-propagande religieuses. Problèmes d'histoire du christianisme* (Bruxelles: Editions de l'Université, 1987), pp. 95–110.

[114] Rubebeuf, *Oeuvres complètes*, éd. Michel Zink (Paris: Bordas, 1989), I, 239.

[115] André Vauchez, «L'idéal de sainteté dans le mouvement féminin franciscain aux XIII^e et XIV^e siècles», in *Movimento relgioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. Atti del VIle Convegno della Società internazionale di studi francescani, Assisi,*

11–13 ott. 1979 (Assisi, 1980), pp. 317–337; Anna Benvenuti Papi, «Penitenza e santità femminile in ambiente cateriniano e bernardiniano», in *Atti del Simposio internazionale cateriniano bernardiniano (1980)* (Siena: Accademia Senese degli Intronati, 1982), pp. 865–875.

116 Vauchez, «L'idéal de sainteté», p. 326.

117 Vauchez, «Prosélytisme».

118 Ibid., p. 100.

119 Hadewijch, *Lettres spirituelles*, XVII, p. 142.

120 Raymondus Capuanus, «Vita», цит. у Odile Redon, «Catherine corps et âme», in *La représentation du corps dans la culture italienne. Actes du Colloque d'Aix-en-Provence, 1982* (Aix-en-Provence: Université de Provence, 1983), pp. 77–86 (цитата на с. 83).

121 Schmidt, «Elemente der Schau».

122 *Les oeuvres de Marguerite d'Oingt*, pp. 145–146.

123 Dalarun, «Hors des senders battus».

124 *Les oeuvres de Marguerite d'Oingt*, p. 142.

125 Beatrix de Nazareth, *Sept degrés d'amour*, trad. par Fr. J. B. M. P. (Genève: Claude Martingay, 1972). Ступень пятая, p. 240.

126 «Saepe corpus ejus cum spiritu elevabatur a terra, ut quanta esset virtus spiritum attrahens cerneretur», *Legenda Maior*, цит. у Redon, «Catherine corps et âme», p. 85.

127 Michel de Certeau, *La fable mystique. XVI^e^–XVII^e^ siècles* (Paris: Gallimard, 1982), p. 15.

128 Dalarun, «Hors des sentiers battus».

129 *Le livre de Margery Kempe*, p. 265.

130 Ibid., p. VIII.

131 Ibid., p. 68.

132 Ibid., pp. 148–149.

133 *Oeuvres de Marguerite d'Oingt*, p. 143.

134 Caroline W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley: University of California Press, 1987), esp. chap. 5.

135 Hadewijch d'Anvers, *Écrits mystiques des béguines traduits du moyen néerlandais*, *Mengeldichten*, 16, trad. par J.-B. F. (Paris: Seuil, 1954), p. 124.

136 Ibid., *Strophische Gedichten*, XXXIII, p. 109.

137 «Vie de sainte Beatrice d'Ornacieux», in *Les oeuvres de Marguerite d'Oingt*, pp. 122–123.

138 См. примеч. 135 переводчика стихотворений, p. 102.

139 Dalarun, «Hors des senders battus».

140 Hadewijch, *Lettres spirituelles*, XX, p. 158.

141 Hadewijch, *Mengeldichten*, XVII, переведено в *Femmes troubadours de Dieu*, p. 166.

142 Hadewijch, *Lettres spirituelles*, XX, p. 158.

143 Hadewijch of Antwerp, *Strophische Gedichten*, XXXI, p. 105.

144 Переведено в: *Femmes troubadours de Dieu*, p. 105.

[145] Michel Zink, *La subjectivité littéraire* (Paris: Presses Universitaires de France, 1985).

[146] Brian Stock, «Writing and Internal Time-Consciousness: Othloh of St. Emmeram», in *Le nombre du temps. En hommage à P. Zumthor* (Paris: Champion, 1988), pp. 163–271.

[147] Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1981).

[148] Hadewijch, *Lettres spirituelles*, XI, p. 110.

[149] Zink, *La subjectivité littéraire*, p. 244.

[150] Hadewijch, *Lettres spirituelles*, XXV, p. 195.

[151] Цит. у Roland Maisonneuve, *L'univers visionnaire de Julian of Norwich* (Paris: Les Deux Rives, 1987), p. 50.

[152] Dalarun, «Hors des senders battus».

[153] De Certeau, *La fable mystique*, pp. 244 suiv.

[154] Hadewijch, *Lettres spirituelles*, XX, p. 159.

Показания и признания. *Жорж Дюби*

[1] *Le registre d'inquisition de Jacques Foumier, évèque de Pamiers (1318–1325)*, 3 vol. (Toulouse, 1965), и *Le registre d'inquisition de Jacques Foumier* (Paris; The Hague; New York, 1978), 3 vol.

Сведения об авторах

Карла Касагранде (Carla Casagrande). Научный сотрудник Университета в Павии (аксиология и бихевиористика средневековой цивилизации). Соавтор книг *Prediche alle donne del secolo XIII* (1978) и *I Peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale* (1987).

Жак Даларен (Jacques Dalarun). Руководитель исследований в École Française de Rome; его научные интересы лежат в сфере средневековой святости, а также религиозной и мирской жизни диоцеза Римини. Автор книг *L'impossible sainteté; la vie retrouvee de Robert d'Arbrissel* (1985) и *Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud* (1986).

Жорж Дюби (Georges Duby). Член Французской Академии и Института, с 1970 г. занимает кафедру истории средневековых обществ в College de France. В числе его многочисленных трудов: *L'An Mil (1967)*; *Guerriers et paysans, essai sur la première croissance économique de l'Europe* (1973); *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme* (1978); *Le chevalier, la femme et le prêtre* (1981); *Guillaume de Maréchal ou le meilleur chevalier du monde* (1984). Участвовал в изданиях: *Histoire de la France rurale* (1975); *Histoire de la France urbaine* (1980), *Histoire de la vie privée* (1987–1991).

Кьяра Фругони (Chiara Frugoni). Профессор средневековой истории в Римском университете II, где преподает историю средневековой культуры и ведет исследования в области иконографии IX–XIV вв. Опубликовала книги *Una lontana città, sentimenti ed immagini nel Medioevo* (1983) и *Francesco. Un'altra storia* (1988).

Диана Оуэн Хьюг (Diane Owen Hughes) преподает в университете штата Мичиган, автор многих работ по истории социальных структур и семьи, преимущественно в Генуе. Ее последняя книга, *The Death of Mourning*, посвящена законам о роскоши в средневековых городах Средиземноморья.

Кристиана Клапиш-Зубер (Christiane Klapisch-Zuber) преподает историческую демографию и антропологию средневековой Италии в Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales. Темы ее работ относятся к истории и социологии искусства (*Les maîtres du marbre, Carrare, 1300–1600* [1969]) истории демографических структур (*Les Toscans et leurs families*, в сотрудничестве с Дэвидом Херлихи [1978]) и истории семьи (*La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance* [1990]).

Полетта Л'Эрмит-Леклерк (Paulette L'Hermite-Leclercq). Профессор Парижского Университета I — Сорбонны, преподает историю религии и культуры на средневековом Западе (XIII–XIV вв.) Автор *Le monachisme féminin dans la société de son temps: le monastère de la Celle, XI^e^ – début du XIV^e^ siècle* (1989).

Клавдия Опитц (Claudia Opitz). Doctor philosophiae, специализируется в области истории женщин от позднего Средневековья до Французской революции, автор книг *Frauenalltag im Mittelalter. Biographien des XIII–XIV. Jahrhunderts* (1985) и *Evatöchter und Braüte Christi, Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter* (1990).

Франсуаза Пипонье (Francoise Piponnier). Археолог, руководитель исследований в Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales, где читает курсы по тканям, одежде, домашнему хозяйству в городе и на селе. Участвовала во многих сборниках. Автор *Costume et vie sociale. La cour d'Anjou (XIV–XV^e^ siècle)* (1970).

Даниелла Ренье-Болер (Danielle Regnier-Bohler). Лектор средневековой литературы в Парижском Университете III — Новая Сорбонна, основная сфера интересов — антропологические подходы к символике. Написанная ею глава вышла в *A History of Private Life*, volume II.

Клод Томассе (Claude Thomasset). Профессор среднефранцузского языка в Парижском университете IV; является также специалистом по истории медицины и в соавторстве с Даниеллой Жакар (Danielle Jacquart) написал книгу *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge* (1985).

Сильвана Веккьо (Silvana Vecchio). Научный сотрудник в области истории средневековой философии, ведет курс этики XIV в. в университете Павии. В числе ее работ *I Peccati della Lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale* (1987).

Сюзанна Фоне Вампль (Suzanne Fonay Wemple). Преподает в Barnard College Колумбийского университета, специализируется в области социальной истории женщин в Средние века. Автор книги *Women in Frankish Society: Family and Cloister (500–900)* (1981).

ИСТОРИЯ ЖЕНЩИН НА ЗАПАДЕ

В 5 томах

Том II

МОЛЧАНИЕ СРЕДНИХ ВЕКОВ

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*

Дизайн обложки *И. Н. Граве*

Корректор *И. Е. Иванцова*

Оригинал-макет *И. А. Смарышева*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»,
192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.
Тел./факс: (812) 560-89-47
E-mail: office@aletheia.spb.ru (*отдел реализации*),
aletheia@peterstar.ru (*редакция*)
www.aletheia.spb.ru

Фирменные магазины «Историческая книга»
Москва, м. «Китай-город», Старосадский пер., 9. Тел. (095) 921-48-95
Санкт-Петербург, м. «Чернышевская», ул. Чайковского, 55. Тел. (812) 327-26-37

Книги издательства «Алетейя» в Москве
можно приобрести в следующих магазинах:
«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru
Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83
«Ад Маргинем», 1-й Новокузнецкий пер., 5/7. Тел. (495) 951-93-60
Магазин «Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2.
Тел. (495) 915-27-97
Магазин «Гилея». Тел. (495) 332-47-28
Магазин «Фаланстер», Малый Гнездниковский пер., 12/27.
Тел. (495) 504-47-95, 629-88-21
Магазин издательства «Совпадение».
Тел. (495) 915-31-00, 915-32-84

Подписано в печать 03.03.2009. Формат 70×100 1/16.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 48,6. Тираж 1000 экз.
Заказ 929

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография "Наука" № 1»,
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia

Сотканный из мириадов источников - от неясных следов, оставленных колыбелями, раскачивавшимися в средневековых домах, до древних иллюстраций грехопадения Евы - этот второй том прославленной серии предлагает новую перспективу женщин прошлого. Двенадцать знаменитых историков из разных стран исследуют образ женщин в маскулинном разуме, их социальные условия и их повседневный опыт от периода упадка Римской империи до зарождения итальянского Ренессанса.

«Богатство и щедрость этого тома восхищает, вдохновляет, просвещает»

Мири Рабин,
Times Literary Supplement

«...Анализ средневековой народной культуры и искусства сочетаются с продуманным изяществом.»

Virginia Quarterly Review

«Эту книгу стоит прочесть — редкое сочетание изысканных деталей и вдумчивого научного исследования.»

Сюзан Дэвис,
New Directions for Women

Кристиана Клапиш-Зубер преподает историческую демографию и антропологию средневековой Италии в Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Жорж Дюби — член Французской академии наук, профессор средневековой истории в College de France, вместе с Филиппом Арьесом он был главным редактором знаменитой серии История частной жизни (Гарвард). Мишель Перро - профессор современной истории в университете Париж VII.